Michael Patrick Lynch
INTERNETUL
NOSTRU
Ştim mai mult, înţelegem mai puţin
Traducere: Silvia Palade

NICULESCU

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Naţională a României

© 22016 by Michael Patrick Lynch by Michael Patrick Lynch

Titlu original: *The Internet of Us. Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data*

© Editura NICULESCU, 2017

Bd. Regiei 6D, 060204 – Bucureşti, România Telefon: 021 312 97 82; Fax: 021 312 97 83 E-mail: editura niculescu.ro Internet: www.niculescu.ro

Comenzi Online: www.niculescu.ro Comenzi e-mail: vânzări niculescu.ro Comenzi telefonice: 0724 505 385, 021 312 97 82

Redactor: Anca Natalia Florea Tehnoredactor: Dragoş Dumitrescu Coperta: Carmen Lucaci

ISBN 978 – 606 – 38 – 0066 – 5

Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei cărţi nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio formă şi prin niciun mijloc, electronic sau mecanic, inclusiv prin fotocopiere, înregistrare sau prin orice sistem de stocare şi accesare a datelor, fără permisiunea Editurii NICULESCU. Orice nerespectare a acestor prevederi conduce în mod automat la răspunderea penală faţă de legile naţionale şi internaţionale privind proprietatea intelectuală.

Editura NICULESCU este partener şi distribuitor oficial OXFORD UNIVERSITY PRESS în România. E-mal:

oxford Qnicuie8 cu.ro; Internet www. oxfordniculoocu.ro

Pentru René în trecut, lucrurile pe care oamenii le puteau face erau foarte limitate. Însă, odată cu progresul ştiinţei, s-au înmulţit şi lucrurile pe care le pot înfăptui oamenii. În lumea tehnologizată de azi, şi probabil în cea încă şi mai tehnologizată din viitorul nu prea îndepărtat, oamenii răi pot face mai mult rău, iar oamenii buni pot face mai mult bine decât şi-ar fi putut închipui vreodată înaintaşii noştri în cele mai îndrăzneţe visuri ale lor.

Bertrand Russell

Tot ce ştiu este că nu ştiu.

Tot ce ştiu este că nu ştiu nimic.

Operation Ivy

Cuprins

Prefaţă 11

PARTEA I

NOILE PROBLEME VECHI ALE CUNOAŞTERII

1. Forma noastră digitală de viaţă 17

Neuromedia 17

Socrate despre drumul spre Larissa 23

Bun venit la bibliotecă! 27

2. Cunoaşterea de tip Google 30

Răspunsuri la îndemână 30

Suntem receptivi: descărcăm fapte 33

John Locke este de acord cu mama 37

Suntem raţionali: exprimăm judecăţi raţionale 41

3. Judecăţi raţionale fragmentate: Ne face internetul să fim mai puţin raţionali? 45

Societatea abstractă 45

Când izbucnesc lupte în bibliotecă 47

Iluzia raţionalistă 51

Democraţia ca spaţiu al argumentelor raţionale 55

4. Adevăr, minciuni şi *social media* 62

Ştergerea adevărului 62

Realul ca virtual 63

Interludiu: SIM sau non – SIM 69

Neadevăr, falsuri şi minciună nobilă 70

Obiectivitatea şi lumea noastră construită 75
PARTEA A II-A CUM ŞTIM ACUM
5. Cine vrea să ştie: intimitate şi autonomie 81
Viaţa în panoptic 81
Valorile intimităţii 84
Bazinul de informaţii 85
Intimitatea şi conceptul de persoană 89
Transparenţă şi putere 94
6. Cine ştie cu adevărat: mulţimi, „nori” şi reţele 96
Metafore moarte 96
Cunoaşterea nu e doar în mintea noastră 97
Mulţimea atotştiutoare 99
„Netografia” cunoaşterii 106
7. Cine ajunge să ştie: economia politică a cunoaşterii 112
Democratizarea cunoaşterii? 112
Egalitatea epistemică 115
„Walmartizarea” universităţii 123
8. Înţelegerea şi omul digital 127
Marea cunoaştere 127
Sfârşitul teoriei? 128
Înţelegerea înţelegerii 132
Cum să faci precum *Chuck* 135
Dobândirea înţelegerii ca act creator 140
9. Internetul nostru 143
Tehnologia şi înţelegerea 143
Informaţia şi legăturile care ne unesc 146
Mulţumiri 151
Note 153
Bibliografie 167
Prefaţă

Schimbările provocate de internet sunt uneori comparate cu cele aduse de inventarea tiparului. În ambele cazuri, descoperirile tehnologice au generat noi modalităţi de distribuire a informaţiei. Accesul la cunoaştere a devenit mai facil şi mai ieftin, ceea ce a

condus la educaţia de masă, la dezvoltarea economiei şi chiar la revoluţia socială.

Însă comparaţia cu inventarea tiparului diminuează oarecum semnificaţia schimbărilor aduse de internet. O mai bună comparaţie ar fi cuvântul scris.

Scrisul este o tehnologie, un instrument. Totuşi, inventarea scrierii nu a reprezentat doar o schimbare în modul de distribuire a informaţiei şi a cunoaşterii. Este o nouă modalitate de cunoaştere. Scrisul ne permite să comunicăm de-a lungul timpului – atât cu noi înşine, cât şi cu alţii. Ne permite să externalizăm sarcinile memoriei şi, în consecinţă, să ne reducem încărcătura cognitivă.

De pildă, nu cu mult timp în urmă, am descoperit o însemnare scrisă de tatăl meu şi lipită pe spatele unei drujbe vechi pe care o moştenisem de la el. De fapt, era mai mult decât o însemnare; era un mic eseu, în care prezenta în detaliu cum trebuie procedat cu o drujbă. Casa tatălui meu era înţesată cu astfel de însemnări. Le scria pentru a-şi aminti ce trebuie făcut pentru îndeplinirea anumitor sarcini ocazionale – înlocuirea filtrului de combustibil la maşina de tuns iarba, scoaterea din funcţiune a boilerului etc. Apoi lipea aceste însemnări într-un loc unde era sigur că le va găsi ulterior. Când eram adolescent, mi se părea jenant, însă acum le înţeleg rostul acestor însemnări. Era un om ocupat şi ştia că ar putea uita un mic secret pe care îl descoperise în timp ce făcea ceva pentru prima oară. Pe scurt, el dialoga cu sinele său viitor, dar în acelaşi timp îşi uşura şinele prezent de povara memoriei. Scrisul ne permite să facem acest lucru în microcosmosul nostru şi, de aceea, inventarea lui este una dintre cele mai importante realizări din istoria omenirii. Ne permite să călătorim în timp şi să împărtăşim gândurile înaintaşilor noştri.

Internetul aduce o revoluţie similară în mijloacele noastre de cunoaştere. În vreme ce cuvântul scris ne permite să călătorim în timp, internetul ne permite să ne teleportăm – sau cel puţin să comunicăm instantaneu în

spaţiu. Schimbările produse la nivelul tehnologiei informaţiei fac ca spaţiul să devină tot mai irelevant. Bibliotecile noastre nu mai sunt delimitate de ziduri, iar modalităţile actuale de procesare şi accesare a ceea ce se află în aceste biblioteci nu mai necesită interacţiune fizică. Drept urmare, nu mai avem nevoie să călătorim nicăieri pentru a găsi informaţia de care avem nevoie. Astăzi, cea mai rapidă şi mai uşoară modalitate de cunoaştere este cunoaşterea de tip Google, ceea ce înseamnă nu doar „cunoaşterea cu ajutorul unui motor de căutare", ci şi faptul că am devenit din ce în ce mai dependenţi de cunoaşterea prin mijloacele digitale. Ceea ce poate fi un lucru bun; dar poate să şi slăbească şi să submineze alte modalităţi de cunoaştere, modalităţi care implică o înţelegere mai creativă şi mai amplă asupra felului cum se leagă informaţiile între ele.

Noile tehnologii au generat dintotdeauna dezbateri de acest fel – şi aşa este normal să se întâmple. În perioada de apogeu a dezvoltării tehnologice din anii 1950, filosofii şi artiştii îşi exprimau îngrijorarea în legătură cu impactul tehnologiei nucleare asupra omenirii şi se întrebau dacă gândirea noastră etică ţine pasul cu această nouă tehnologie. Bertrand Russell scria în *Saturday Evetting Post* că avem nevoie de ceva mai mult decât un acces mai larg la cunoaştere; avem nevoie de înţelepciune, pe care el o considera o combinaţie între cunoaştere, voinţă şi simţire.1 Ideea lui Russell era simplă: dezvoltarea cunoaşterii fără o dezvoltare corespunzătoare a înţelepciunii este periculoasă. Cartea de faţă este motivată de o îngrijorare asemănătoare şi este scrisă din dorinţa de a face ceva în această privinţă. Dar, în timp ce Russell era îngrijorat de un anumit tip de cunoaştere – cunoaşterea bombelor nucleare –, preocuparea mea este legată de extinderea cunoaşterii înseşi, de felul cum transformările tehnologice extrem de rapide ne afectează cunoaşterea şi responsabilităţile pe care le avem faţă de aceasta.

Totuşi, cartea de faţă nu este nicidecum împotriva

tehnologiei. Folosesc în mod constant platformele de social media, denumite uneori Web 2.O. Am cont de Twitter, Facebook, am un *smartphone*, o tabletă şi mai multe computere decât aş dori să recunosc. Nu mă aflu nici pe departe în postura de a scria o carte împotriva tehnologiei. Nu tehnologia în sine reprezintă problema. Spre deosebire de armele nucleare, tehnologia informaţiei nu este, în general, concepută pentru a omorî oameni (deşi, cu siguranţă, poate da o mână de ajutor). Problemele, aşa cum se prezintă ele, se datorează felului cum folosim aceste tehnologii.

Scopul meu este să cercetez temeiurile filosofice ale aşa-numitei forme digitale a vieţii noastre. Şi, indiferent dacă concluziile mele sunt corecte sau nu, e clar că acesta este un demers pe care trebuie să-l facem dacă dorim să evităm soarta care-l îngrijora pe Russell: aceea de a fi înghiţiţi de tehnologia pe care noi am creat-o.

Storrs, CT Iunie 2015

PARTEA I

Noile probleme vechi ale cunoaşterii

1

Forma noastră digitală de viaţă

Neuromedia

Să ne imaginăm o societate în care telefoanele inteligente sunt miniaturizate şi înserate direct în creierul unei persoane. Cu o singură comandă mentală, cei care deţin această tehnologie – să o numim *neuromedia* – pot accesa informaţii legate de orice subiect. Vrei să ştii care este capitala Bulgariei sau viteza medie de zbor a unei vrăbii? Găseşti acolo toate datele care te interesează. Cei care folosesc neuromedia pot face fotografii cât ai clipi din ochi, pot face rapid calcule complexe şi pot să acceseze, doar prin intermediul gândului, datele de contact ale oricărei persoane cunoscute. Dacă faci parte din această societate, nu este nevoie să ţii minte numele persoanei cu care ai făcut cunoştinţă la o petrecere, cu o seară în urmă; un dispozitiv computerizat subcelular face asta în locul

tău.

Pentru oamenii acestei societăţi este ca şi cum lumea s-ar afla în mintea lor. Este o lume conectată, în care cunoaşterea poate fi imediat împărtăşită cu oricine, într-un mod extrem de intim. Din interior, accesul la înţelepciunea colectivă a umanităţii este la fel de simplu precum accesul la propria memorie. Cunoaşterea nu este doar simplă; toată lumea ştie mult mai mult.

Bineînţeles că unii cârcotaşi ar putea argumenta că nu toate informaţiile pe care neuromedia le permite utilizatorilor să le acceseze mental reprezintă cu adevărat „cunoaştere”. În plus, ei ar putea susţine că invenţiile tehnologice sunt cu dublu tăiş. Un dispozitiv care îţi oferă o lume plină de informaţii, de asemenea, dă lumii o cantitate imensă de informaţii despre tine, iar acest lucru ar putea părea o ameninţare la adresa intimităţii. Pe alţii i-ar putea îngrijora fragmentarea – faptul că neuromedia îi încurajează pe oameni să facă schimb de informaţii mai

mult cu cei care le împărtăşesc deja concepţia despre lume, şi mai puţin cu cei care au o concepţie diferită, ceea ce ne-ar face mai puţin autonomi şi mai dependenţi de o anumită gândire de grup – mai puţin umană.

Dar ne putem imagina că mulţi oameni din societate consideră aceste potenţiale neajunsuri ca fiind un preţ ce merită plătit pentru a avea un acces imediat şi nelimitat la o asemenea bogăţie de informaţii. Sunt disponibile noi tipuri de artă şi de experienţe, iar oamenii pot comunica şi pot intra în comuniune în moduri care, până acum, nu au fost nicicând posibile. Utilizatorii neuromedia nu sunt scutiţi doar de povara memorării, ci şi de cea a mânuirii *smartphone-ului*, de vreme ce gândurile pot fi încărcate în *cloud* sau distribuite după bunul-plac. Cu neuromedia, ai răspunsul la aproape orice întrebare, imediat şi fără efort – şi chiar dacă răspunsurile tale nu sunt întotdeauna corecte, ele sunt totuşi corecte de cele mai multe ori.

Activităţile care presupun o coordonare eficientă între mulţi oameni – construirea de poduri, medicina, cercetarea ştiinţifică, războaiele – au de câştigat de pe urma unei asemenea „cunoaşteri” colective. Poţi să descarci întregul tău istoric medical, permiţând doctorului de la camera de gardă să aibă acces la propriile tale fişiere interne. Şi, desigur, unii oameni se vor îmbogăţi peste măsură, ocupându-se de transplanturile de neuroni care fac ca neuromedia să fie posibilă. Una peste alta, ne putem imagina că mulţi oameni văd neuromedia ca pe un câştig substanţial.

Acum să ne imaginăm că un dezastru ecologic loveşte societatea noastră inventată, după ce mai multe generaţii s-au bucurat de roadele neuromediei. Reţeaua de comunicare electronică ce permite funcţionarea neuromediei este distrusă. Dintr-odată, nimeni nu mai poate accesa informaţiile din *shared cloud* doar prin intermediul gândurilor. Poate că sistemele de *backup* au păstrat informaţiile şi cunoştinţele acumulate de oameni, care încă mai pot accesa aceste informaţii în alte moduri: computerele personale, chiar şi cărţile pot fi şterse de praf. Însă pentru locuitorii societăţii, pierderea neuromediei este o experienţă profund neliniştitoare; este ca şi când o persoană cu vederea normală ar orbi. Au pierdut un mod de a accesa informaţiile de care au ajuns să depindă. Iar acest fapt, deşi teribil, dezvăluie un anumit adevăr. Aşa cum dependenţa de un singur simţ le poate slăbi pe celelalte, tot astfel dependenţa exclusivă de neuromedia ar putea atrofia abilitatea de a accesa informaţiile în alte moduri, care sunt mai puţin facile şi necesită mai mult efort creator.

Deşi neuromedia ţine încă de domeniul science-fiction-ului, s-ar putea să nu fie chiar atât de departe precum am crede.1 Migrarea tehnologiei în corpurile noastre – transformarea omului în *cyborg* – nu mai este pur şi simplu o fantezie.2 Şi nu ar trebui să surprindă pe nimeni faptul că unele companii precum Google fructifică

orice oportunitate: „Când vă gândiţi la ceva şi nu prea ştiţi multe despre acel lucru, veţi primi automat informaţii”, afirmă Larry Page, CEO al companiei Google, citat în recenta carte a lui Steven Levy, intitulată îţi *the Plex*. „În cele din urmă, veţi avea un implant, care, dacă vă gândiţi la ceva anume, vă va spune răspunsul”. 3

Această posibilitate ridică unele întrebări neliniştitoare cu privire la societate, identitate şi mintea umană. Dar, aşa cum sugerează afirmaţia lui Larry Page, problema mai profundă este legată de informaţie şi de cunoaşterea însăşi. Cum afectează tehnologia informaţiei ceea ce ştim şi cum ştim? Şi ce se întâmplă cu societatea dacă nu doar că ştim mai mult despre lume, ci şi lumea ştie mai multe despre noi? Dacă le luăm în serios, aceste întrebări ne obligă să analizăm nu doar *cum* ştim cu ajutorul tehnologiei, ci şi cum *ar trebui* să ştim. Aceasta este problema cu adevărat importantă şi aceasta este problema filosofică şi etică în jurul căreia gravitează cartea de faţă – o problemă pe care voi arăta că o ignorăm pe riscul nostru.

Ipoteza mea este că această tehnologie a informaţiei, deşi ne extinde capacitatea de a şti într-un anumit mod, de fapt ne împiedică posibilitatea de a şti în alte moduri mai complexe, care presupun 1) asumarea responsabilităţii pentru propriile noastre convingeri şi 2) un efort creator de a înţelege felul cum se leagă informaţiile. Cu alte cuvinte, tehnologiile informaţiei, cu toate beneficiile lor uimitoare, ascund un fapt simplu, dar crucial: o mai mare cunoaştere nu aduce întotdeauna şi o mai mare înţelegere.

Aşadar, scopul principal al acestei cărţi este explorarea modului în care internetul ne transformă mintea şi viaţa. Faptul că acest lucru se întâmplă este neîndoielnic. Dacă sunteţi ca şi mine, deja vă simţiţi un pic mai deştepţi atunci când aveţi acces la Google şi oarecum frustraţi atunci când nu aveţi – exact aşa cum ne simţim atunci când, brusc, nu ne mai amintim ceva ce ştiam ieri. Cunoaşterea prin Google este acum atât de familiară, încât

a devenit la fel de normală precum percepţia. Dacă înainte spuneam că a vedea înseamnă a crede, acum am putea spune că „a găsi pe Google înseamnă a crede (ceva)”. Şi tocmai de aceea oamenilor le este mai uşor să creadă că Barack Obama este musulman sau că vaccinul antirujeolic este periculos. Aşa cum, adesea, vedem ceea ce dorim să vedem, tot astfel găsim pe Google ceea ce vrem să găsim.

Integrarea tot mai firească a experienţelor digitale în viaţa noastră nu este rezultatul unei singure transformări, ci al unei serii de schimbări treptate. împătimiţii internetului înclină să creadă că suntem martorii unui „al treilea val” al internetului. Mai întâi a fost Web 1. O (pe vremea demult apusă când spuneam „Trebuie neapărat să vezi cum stă treaba cu e-mailul ăsta!”). Apoi, după anul 2000, a venit Web 2. O („Trebuie neapărat să vezi cum stă treaba cu Facebook-ul ăsta!”). Acum avem Web 3. O („Web-ul inteligent”), cu aşa-numitul „Internet al Tuturor Lucrurilor” („Trebuie neapărat să vezi cum stă treaba cu ceasul sau cu frigiderul meu inteligent, ori cu lampa sau şosetele mele inteligente!”).

În esenţă, „Internetul Tuturor Lucrurilor” este un mod de a descrie obiectele dotate cu senzori şi *software* prin care sunt conectate la internet. Aceste „lucruri” acoperă o gamă largă, de la dispozitive autonome conectate, precum telefoanele inteligente, până la microcipurile de identificare prin frecvenţă radio şi alte tipuri de senzori ataşaţi pe camioane, containere, animale de companie sau de fermă, maşini, termostate sau căşti de protecţie. Până în 2007 erau deja 10 milioane de senzori de toate tipurile, conectaţi la internet, iar, potrivit estimărilor, numărul lor s-ar putea ridica la 100 de trilioane până în anul 2030 sau chiar mai curând.4 Aceşti senzori sunt folosiţi nu doar în scop economic, ci şi în scop ştiinţific (pentru urmărirea animalelor migratoare, de pildă) şi în scop militar şi de securitate (cum ar fi urmărirea fiinţelor umane). Potrivit lui Jeremy Rifkin, un economist de marcă al erei digitale, „Internetul Tuturor

Lucrurilor” dă naştere chiar unei „A Treia Revoluţii Industriale”, provocând schimbări radicale în felul cum oamenii din lumea întreagă interacţionează unii cu alţii din punct de vedere economic şi nu numai.5

„Internetul Tuturor Lucrurilor” este generat de – şi în acelaşi timp produce – „marile date”. Termenul „marile date” nu are o definiţie precisă, ci mai curând trei utilizări conectate. Mai întâi, el desemnează volumul tot mai mare de date care ne înconjoară. Probabil că aţi citit unele statistici. Încă din 2009, erau deja 260 de milioane de accesări ale paginilor de Facebook pe lună; în 2012, erau 2, 7 bilioane de *like*-uri pe zi. Există aproximativ 130 de milioane de bloguri; există în jur de 500 de milioane de *tweet-uri* pe zi şi bilioane de spoturi video vizionate pe YouTube. Potrivit unor estimări, cantitatea globală de date în 2013 era deja de aproximativ 1200 de exabiţi; acum estimarea se face în zetabiţi. E destul de greu de cuprins cu mintea. Aşa cum afirmă Viktor Mayer-Schönberger şi Kenneth Cukier în recenta lor carte, *Big Data*: *A Revolution that Will Transform How We Live, Work and Think* („Marile date: o revoluţie care ne va transforma viaţa, munca şi felul cum gândim”), dacă am stoca atât de multă informaţie pe CD-uri (vi le mai amintiţi?), s-ar întinde de cinci ori până la lună. Ar fi ca şi cum am da fiecărei persoane de pe glob de 320 de ori mai multă informaţie decât era depozitată în biblioteca antică din Alexandria.6 Iar în clipa când citiţi această carte, cantitatea de informaţii va fi încă şi mai mare.

Aşadar, una dintre utilizările termenului „marile date” se referă la cantitatea enormă de date din care este alcătuită forma noastră digitală de viaţă. Al doilea sens al termenului se referă la tehnicile analitice folosite pentru a extrage informaţia utilă din acele date. În ultimele decenii, metodele noastre analitice de extragere a informaţiei au devenit tot mai sofisticate, pe măsură ce suntem nevoiţi să procesăm un volum tot mai mare de date. Iar aceste tehnici sunt folosite în domenii extrem de variate, de la

Wall Street până la cercetări ştiinţifice de tot felul. Un exemplu simplu este selecţia informaţiei pe care o faceţi chiar în timp ce citiţi această carte pe Kindle sau iPad. Cât de mult din ceea ce citiţi reprezintă informaţii disponibile pentru publicul larg, extrase din volumul de informaţii pe care le sortaţi atunci când le accesaţi în *cloud*. Librăriile online precum Barnes & Noble şi Amazon folosesc acest gen de informaţii pentru a stabili viitoarele tipuri de produse pe care le comercializează.

Ca o consecinţă a creşterii importanţei analizei datelor, am putea folosi termenul „marile date" într-un al treilea sens – pentru a ne referi la companii precum Google sau Amazon, care folosesc analiza datelor ca pe o parte esenţială a modelului lor de afaceri, sau la agenţii guvernamentale precum NSA, care folosesc aceste tehnici ca parte esenţială a modelului *lor* de afaceri. În acest al treilea sens, „Marile Date" sunt precum „Marele Petrol". Marile conglomerate petroliere sunt puternice fiindcă ele deţin controlul asupra felului cum este distribuită şi extrasă resursa energetică majoră a lumii. Giganţii din sectorul tehnologiei sunt la fel. Energia nu este informaţie, dar ambele sunt resurse indispensabile lumii în care trăim. Iar Marile Date, ca şi Marele Petrol, sunt mari tocmai fiindcă pot controla accesul la date, precum şi extragerea informaţiei şi cunoaşterii din acele date. Marile Date distilează datele pentru informaţie şi cunoaştere, iar noi trebuie să fim atenţi la acest lucru, căci cunoaşterea, la fel ca energia, nu este doar o resursă pasivă, inertă. Este combustibil: combustibil pentru ideile noastre, pentru acţiunile noastre, pentru tot. Iar puterea care vine prin controlul asupra acestui combustibil este, prin urmare, formidabilă. Cunoaşterea, aşa cum spunea Sir Francis Bacon, înseamnă putere.

Cifrele astronomice din spatele Marilor Date, precum şi puterea implicită pe care o reflectă aceste cifre sunt impresionante. Nu cu mult timp în urmă, se spunea că trăim într-o epocă a excesului de informaţii, că suntem

„invadaţi”, „supraîncărcaţi”. Deşi unii încă mai cred acest lucru, totuşi cei mai mulţi dintre noi nu se mai simt azi copleşiţi de informaţii. Nu ne mai înecăm în datele digitale. Ne adaptăm la viaţa sub apă, o inspirăm în întregime, devenind oameni digitalizaţi. Informaţia este atmosfera – ceea ce filosoful Luciano Floridi numeşte *infosfera* – vieţii noastre.7 Dar faptul că trăim în infosferă şi că acest lucru devine ceva la ordinea zilei nu înseamnă că o înţelegem sau că înţelegem felul cum ne transformă pe noi şi ceea ce Ludwig Wittgestein ar fi numit forma noastră de viaţă. Prin formă de viaţă înţeleg aici mulţimea de practici ale unei culturi care îşi creează propriile filosofii, dar şi, aşa cum spunea Stanley Cavell, „preocupările şi sentimentele ei, simţul umorului, percepţia asupra ceea ce este scandalos şi asupra ceea ce este asemănător cu altceva”.8 Wittgestein credea că, odată ce anumite practici ajung să fie suficient de adânc întipărite în noi încât să devină forma noastră de viaţă, atunci va fi dificil să le criticăm substanţial sau chiar să le recunoaştem ca atare. Şi asta fiindcă forma noastră de viaţă este „ceea ce trebuie acceptat, este un dat”.9 Nu mai putem ieşi din acest tipar.

Un mod de a descrie direcţia în care se îndreaptă propria cultură este faptul că mulţi dintre noi începem să ne adaptăm la ceea ce am putea numi o formă digitală de viaţă – care ia ca atare viaţa în infosferă, tocmai pentru că latura digitală este perfect integrată în viaţa noastră. Internetul Tuturor Lucrurilor devine Internetul din Noi, iar, la modul figurat, dacă nu încă la modul propriu, noi devenim oameni digitalizaţi.

Ceea ce e uimitor nu este *faptul* că acest lucru se întâmplă, ci *cât de repede* se întâmplă, cât de repede ne adaptăm şi acceptăm noul nostru mod de a fi. Iar eu cred că asta se aplică în special noilor noastre practici de cunoaştere. Adevărul e că în ultimii ani am fost cuprinşi de un val de entuziasm. Ni se spune că internetul este o forţă care contribuie la extinderea autentică a cunoaşterii şi la democratizare. Nu doar că ştim mai mult, ci tot mai mulţi

oameni ştiu. Mintea noastră funcţionează mai rapid, în mai multe direcţii simultane, şi realizează mult mai multe lucruri.10

Este binecunoscută afirmaţia lui William James, care a spus că, odată ce un curent de gândire ca acesta începe să se dezvolte, nu se mai poate face mare lucru. Să încerci să-l opreşti este ca şi cum ai planta un băţ într-un râu, „apa curge în jurul obstacolului plantat de tine şi oricum ajunge acolo”.11 El are dreptate, dar, cu toate acestea, încerc să plantez un alt băţ în râu – nu fiindcă sunt nemulţumit de iPhone-ul meu sau pentru că simt ostil dezvoltării cunoaşterii, ci dintr-un motiv mai simplu. Acceptarea fără reflecţie este periculoasă şi, chiar dacă băţul plantat de noi nu va opri curgerea apei, el poate totuşi să ne ajute să-i măsurăm adâncimea şi să-i evaluăm direcţia. Aşa cum remarcă scriitorul şi criticul literar Leon Wieseltier, „orice tehnologie este folosită înainte de a fi complet înţeleasă”.12 Există un decalaj, iar când trăim în mijlocul unui decalaj, tocmai atunci trebuie să fim atenţi: înainte ca râul să se fixeze în matcă, im lucru pe care noi îl considerăm ca făcând parte din peisajul natural.

Totuşi, nu este chiar atât de uşor precum pare să fim atenţi la forma noastră digitală de viaţă, să o vedem exact aşa cum este, cu bunele şi relele ei. Formele de viaţă sunt complicate şi pline de contradicţii. Ceea ce este valabil şi pentru forma noastră digitală de viaţă. Noi, oamenii din era digitală, avem acces la mai multă informaţie decât am avut vreodată – indiferent dacă avem sau nu neuromedia. Dar este la fel de adevărat şi faptul că în alte privinţe ştim mai puţin, că zidurile vieţii noastre digitale fac mai dificilă dobândirea unei reale cunoaşteri obiective şi că internetul promovează un mod de cunoaştere mai pasiv, mai reverenţios.13 Asemenea oamenilor imaginari de tip neuromedia, şi noi suntem în pericol să depindem prea mult de un singur mod de a accesa lumea şi să ne lăsăm nefolosite celelalte simţuri.

Socrate despre drumul spre Larissa

Datele nu reprezintă acelaşi lucru cu informaţiile. Aşa cum preciza în 1940 părintele teoriei informaţiei, Claude Shannon, semnalele datelor sunt zgomotoase, iar dacă vrei să selectezi ceea ce este semnificativ din aceste semnale, trebuie să dai la o parte măcar un pic din acest zgomot. În viziunea lui Shannon, termenul de zgomot este folosit la modul propriu. Cercetarea lui extrem de inovatoare avea ca punct central modalitatea de extragere a informaţiilor din semnalele trimise prin liniile telefonice.14 însă concluzia lui este general valabilă: fragmentele codului nu sunt informaţii în ele însele; informaţiile sunt ceea ce extragem din acele fragmente. Ele sunt partea încărcată de sens care rămâne după filtrarea zgomotului.

Însă nu toate informaţiile sunt bune; simpla informaţie nu înseamnă cunoaştere. Prin urmare, ce este cunoaşterea?

Dacă vrem să aflăm ce înseamnă cu adevărat un anumit lucru – în cazul de faţă, ce este cunoaşterea – un bun mod de a începe este să ne întrebăm de ce ar trebui să preocupe pe cineva acel lucru. Platon însuşi a formulat această întrebare într-un dialog celebru din secolul al III-lea î.Hr., în care îşi imaginează că maestrul său, Socrate, pune această întrebare: de ce este important ca cineva să ştie, nu doar să ghicească, drumul către Larissa. Astăzi, ca şi pe vremea lui Socrate, Larissa este un însemnat centru cultural şi urban din regiunea muntoasă a Greciei numită Thessalia. Legenda spune că Ahile este întemeietorul oraşului, iar Hipocrate, vestitul medic, ar fi murit aici. A fost, de asemenea, şi locul de naştere al generalului grec Menon – care este acum mai cunoscut pentru rolul central pe care îl ocupă în acest dialog decât pentru victoriile sale militare.

Spre finalul dialogului platonician, Socrate îl întreabă pe Menon: De ce este importantă cunoaşterea? întrebarea lui are o ţintă precisă. El vrea ca Menon să-i spună de ce cunoaşterea este mai importantă decât „părerea

adevărată”. La urma urmelor, spune Socrate, dacă îl voi întreba pe un trecător necunoscut care este drumul către Larissa, vom ajunge acolo atâta vreme cât acesta are o părere adevărată despre subiectul cu pricina – chiar dacă este doar o presupunere care s-a dovedit a fi corectă. Nu voi ajunge acolo mai repede dacă voi întreba pe cineva care „ştie” într-adevăr răspunsul – cum ar fi pe cineva care a mai călătorit acolo. Şi astfel se naşte întrebarea lui Socrate: de ce cunoaşterea pare să fie atât de importantă din moment ce, dacă avem informaţii corecte, putem să ajungem adesea acolo unde vrem? Menon bâjbâie după răspuns şi, lucru neobişnuit, Socrate însuşi se grăbeşte să ofere un răspuns sub forma unei metafore. Părerile fără cunoaştere – chiar dacă sunt adevărate – spune el, sunt precum statuile lui Dedal: atât de naturale încât ar putea să se ridice şi să pornească din loc dacă nu ar fi lipite de pământ. Cunoaşterea, pare să sugereze el, este o părere adevărată care e legată de pământ sau care are un fundament.

Dialogul lui Platon ilustrează trei aspecte simple pe care este bine să le reţinem atunci când discutăm despre cunoaştere (ceea ce grecii numeau uneori *episteme*, de unde derivă cuvântul *epistemologie* sau *studiul cunoaşterii*). Merită să reliefăm aceste aspecte.

A cunoaşte un lucru este diferit de faptul de a avea doar o părere despre acel lucru. Orice nebun poate avea o părere, însă puţini sunt cei care ştiu. Cu alte cuvinte, informaţiile sau datele nu înseamnă cunoaştere; informaţiile pot fi mai bune sau mai rele, mai corecte sau mai puţin corecte. Atunci când vrem să ştim, ne dorim să avem parte de informaţiile corecte sau adevărate. Însă mai vrem şi altceva în plus.

Nici a avea informaţii corecte nu este îndeajuns pentru a cunoaşte. *A* face o presupunere corectă nu este acelaşi lucru cu a şti. Cel care are norocul să facă o presupunere ce se dovedeşte ulterior a fi corectă nu are vreun motiv întemeiat sau vreo justificare pentru părerea

sa şi, prin urmare, nu reprezintă o sursă de informaţie *demnă de încredere*. Dacă îl întrebăm din nou mâine, s-ar putea să facă o altă presupunere. De aceea, informaţiile lui sunt mai puţin preţioase în majoritatea situaţiilor. Atunci când vrem să ştim, ne dorim mai mult decât nişte simple presupuneri; ne dorim un anumit fundament de încredere.

Ceea ce se află la temelia părerilor sau convingerilor noastre are importanţă pentru acţiunile noastre. Vechiul aforism al serviciilor de informaţii este acela potrivit căruia cunoaşterea reprezintă informaţia care stă la baza acţiunii, mai precis informaţia cu care poţi lucra sau, pe scurt, în care poţi avea încredere. Presupunerile nu constituie o bază de acţiune –, chiar dacă sunt corecte, tocmai fiindcă sunt *presupuneri*. Ceea ce stă la baza acţiunii este ceea ce e justificat, ceea ce are un temei.

Aşadar: mai înainte de toate, a cunoaşte înseamnă a avea o convingere corectă, o părere adevărată care este întemeiată *sau justificată* şi care ne poate ghida acţiunile. Este ceea *ce* am putea numi *definiţia minimală a cunoaşterii*.

Definiţia minimală a cunoaşterii este utilă până într-un punct. Dar, asemenea multor definiţii concise, ea lasă unele lucruri nedesluşite, în aceeaşi măsură în care le lămureşte pe altele. În speţă, trece cu vederea faptul că fundamentarea unei convingeri se face sub diferite forme. Să presupunem că vă întreb care este drumul cel mai bun pentru a ajunge la Larissa, iar dumneavoastră îmi daţi răspunsul corect, nu fiindcă presupuneţi, ci din raţiuni bine întemeiate. Există mai multe variante posibile. De pildă, aţi putea:

Să consultaţi harta de pe telefonul mobil.

Să vă amintiţi cum aţi ajuns acolo anul trecut.

Să faceţi ambele lucruri, dar să şi explicaţi de ce anumite trasee care par bune pe hartă sunt de fapt mai ocolite (din cauza unor lucrări rutiere etc.).

Toate aceste trei puncte vă sunt de folos în direcţia cunoaşterii, dar în moduri diferite. Ele reprezintă trei

modalităţi diferite de fundamentare a părerilor noastre, fiind întemeiate pe:

Surse demne de încredere;

Experienţă sau judecăţi;

O înţelegere a lucrurilor în ansamblul lor.

Prima modalitate de cunoaştere este cea prin care absorbim informaţia din cărţile de referinţă sau din surse credibile de pe internet. Cea de-a doua este cunoaşterea pe care o preţuim atunci când este întemeiată pe judecăţi sau experienţe. Iar cea de-a treia este cu totul diferită – este cunoaşterea pe care o aşteptăm de la experţii cei mai creativi chiar dacă aceşti experţi au mai degrabă calităţi intuitive decât discursive. Asta este ceea ce numesc eu înţelegere.

Înţelegerea, ca în exemplul nostru, include adesea celelalte modalităţi de cunoaştere, însă merge puţin mai departe. Este ceea ce fac oamenii atunci când nu sunt doar receptivi faţă de dovezi, ci înţeleg în mod creator felul cum aceste dovezi se leagă între ele; ei înţeleg explicaţia faptelor, nu doar faptele în sine. Înţelegerea este ceea ce avem atunci când ştim nu doar „ce”, ci şi „de ce”.15 înţelegerea este ceea ce caută omul de ştiinţă atunci când încearcă să afle *de ce* se întâmplă epidemiile de Ebola (nu doar să prevadă cum se răspândeşte boala). Este ceea ce căutaţi şi dumneavoastră atunci când încercaţi să înţelegeţi *de ce* prietena dumneavoastră este atât de des deprimată (nu doar să ştiţi că aşa este).

În viaţa reală sunt importante toate modalităţile de cunoaştere. Însă fără înţelegere lipseşte ceva mai profund. Iar forma noastră digitală de viaţă, deşi ne oferă mai multe informaţii, nu se pricepe foarte bine să ne ofere şi mai multă înţelegere. Cei mai mulţi dintre noi simţim asta. Iar acesta este unul dintre motivele pentru care încercăm să reducem timpul petrecut în faţa monitorului de către copiii noştri şi-i încurajăm să se joace în aer liber. Interacţiunea cu lumea ne ajută să înţelegem cum şi de ce se întâmplă lucrurile în mod fizic, o înţelegere pe care nicio experienţă

online nu ne-o poate oferi. Şi de aceea atât de mulţi dintre noi, cei care folosim Facebook-ul, suntem încă tulburaţi de cântecul lui de sirenă: este un simulacru de intimitate, un simulacru de înţelegere reciprocă. Tiparul potrivit căruia cuiva îi place sau nu un anumit lucru ne spune ceva despre persoana respectivă – chiar mai mult decât şi-ar dori aceasta. Însă nu ne spune de ce îi place ceea ce îi place. Nu ne permite să o înţelegem. Aşadar, Facebook-ul ştie, dar nu înţelege.

Aşa cum vom vedea mai târziu în detaliu, înţelegerea nu ne îndreaptă doar înspre „de ce”, ci şi înspre „care” – ca de pildă, „care întrebare trebuie să o punem”. Cei care ştiu pun întrebarea. Însă, cei care înţeleg pun întrebarea potrivită – şi, prin urmare, pot afla ce trebuie să facă în continuare. Punerea întrebărilor era specialitatea lui Socrate. Poate din acest motiv Oracolul din Delfi i-a spus lui Socrate că este cel mai înţelept om din Atena. Potrivit lui Platon, Socrate însuşi ar fi spus că tot ce ştie este că nu ştie prea multe. Şi poate că aşa era. Însă nu putem aprecia afirmaţia lui Platon fără să ne gândim că Oracolul ştia el ceva. Socrate era un maestru nu al cunoaşterii în sine, ci al înţelegerii. Aceasta este deprinderea pe care trebuie să ne-o amintim acum. Poate că sună banal, dar este totuşi adevărat: avem nevoie să îl redescoperim pe Socrate în interiorul nostru.

Bun venit la bibliotecă!

Într-una dintre cele mai cunoscute povestiri ale sale, celebrul scriitor argentinian Jorge Luis Borges şi-a imaginat cum ar fi să trăim într-o lume alcătuită dintr-o singură bibliotecă aproape infinită, care ar cuprinde un număr nesfârşit de cărţi, de la tomuri despre lucruri incomprehensibile şi lipsite de sens până la tratate despre orice, începând de la politică şi până la fizica particulelor. Într-un fel, biblioteca pare să facă accesibilă cunoaşterea; toate adevărurile lumii s-ar afla la dispoziţia oamenilor. Dar, bineînţeles, şi multe neadevăruri. Iar dacă am trăi acolo, biblioteca ar fi tot ce am cunoaşte. Nu ar fi posibilă

evadarea dintre zidurile ei pentru a căuta o verificare independentă – ar fi imposibil de aflat care cărţi conţin adevărul şi care nu.

Povestea pe care vreau să o relatez se referă la felul cum cultura noastră se confruntă cu faptul că cei mai mulţi dintre noi trăim acum în bibliotecă – Biblioteca Babei, aşa cum a botezat-o Borges în povestirea care poartă acest titlu. Este o bibliotecă virtuală, care ar putea într-adevăr să migreze chiar în creierul nostru, în cazul în care neuromedia va deveni posibilă. Însă, indiferent dacă acest lucru se va întâmpla sau nu, povestea pe care o voi spune este de factură filosofică. Aşa cum Borges ştia mai bine decât oricine, filosofiile noastre fac parte din cultura noastră, din forma noastră de viaţă şi trebuie să încercăm să le înţelegem dacă vrem să ne înţelegem pe noi înşine.

Chiar şi într-o poveste despre idei există o poveste în spatele personajelor principale. Povestea din spatele ideilor noastre despre cunoaştere este aceea potrivit căreia ele s-au dezvoltat pornind de la câteva probleme foarte vechi, care sunt scoase acum la suprafaţa conştiinţei noastre culturale şi modelate sub noi forme de către transformările actuale din sfera tehnologiei informaţiei.

Să comparăm, spre exemplu, neuromedia cu următorul experiment de gândire: De unde ştiţi că nu sunteţi doar un creier conectat la un computer care lucrează de zor pentru a vă crea impresia că aveţi un corp şi că citiţi această carte? Dacă este aşa, atunci lumea e o simplă iluzie, creată în folosul dumneavoastră, iar aproape tot ce credeţi că ştiţi este de fapt fals. Aceasta este teoria filosofică ce poartă numele de scepticism. Ideea de bază a scepticului este aceea potrivit căreia nu putem niciodată să stabilim dacă ceea ce nouă ni se pare adevărat este într-adevăr aşa. Dacă astfel stau lucrurile, atunci fie mizăm pe ceea ce ştim că este adevărat, fie mizăm pe adevărul însuşi.

Acest experiment al creierului conectat la un computer este de fapt o versiune actualizată a teoriei

formulate de Descartes în secolul al XVII-lea, sub forma demonului rău care îşi petrece tot timpul încercând să ne amăgească. Ideea este cea potrivit căreia întreaga noastră experienţă ar putea fi înşelătoare. Descartes credea că nici măcar demonul (ori omul de ştiinţă cel rău care face experimentul în laborator) nu ne poate înşela în legătură cu orice: căci nu ne poate face să credem că nu existăm, fără ca noi să existăm deja. Totuşi, se pare că demonul ne poate păcăli în legătură cu aproape orice altceva. Dacă iluzia este perfectă, atunci ce altă experienţă ne-ar putea dovedi că experienţele noastre sunt iluzorii? Oricare ar fi această experienţă (inclusiv apariţia lui Laurence Fishburne în nuanţele pastilei roşii şi ale pastilei albastre din filmul *Matrix*), ea ar fi doar *o experienţă în plus*. Ar putea fi încă o iluzie. Şi acest lucru se va întâmpla indiferent cât de mult ne-am strădui să adunăm date, indiferent de cât de deschişi suntem faţă de noile informaţii sau cât de obiectivi suntem în evaluarea datelor. Dacă lumea nu este altceva decât un vis, atunci la fel este şi întreaga noastră ştiinţă. Şi, dacă acest lucru este posibil, atunci poate că nu ştim cu adevărat aproape nimic din ceea ce credem că ştim.

Acum să ne gândim puţin la cele două poveşti – neuromedia şi experimentul creierului conectat la un computer. Într-un fel, ele sunt imagini în oglindă. Prima integrează computerul în creierul nostru, iar cea de-a doua integrează creierul în computer. Una pare să facă mai accesibilă cunoaşterea, cealaltă o face imposibilă. Dar, dacă privim mai îndeaproape, vom observa că sunt mai asemănătoare decât par la prima vedere. Ele ridică aceleaşi probleme filosofice fundamentale. De pildă, în discuţia noastră anterioară, porneam de la *presupunerea* că o mare parte din informaţia care ar putea fi accesată prin neuromedia este adevărată. Însă cum am putea şti acest lucru cu exactitate? Verificând neuromedia? Sigur că am putea întreba pe altcineva. Dar dacă toată lumea – sau cel puţin oamenii din jurul nostru – sunt şi ei conectaţi la

aceleaşi surse, atunci nu este clar ce vom şti cu adevărat. *În ambele cazuri, se pare că adevărata cunoaştere – cunoaşterea a ceea ce este adevărat, spre deosebire de cunoaşterea a ceea ce doar se întâmplă să credem că este adevărat – este posibilă numai prin deconectarea de la computer şi ieşirea în lumea „exterioară”*.

Dar dacă această ieşire în lumea exterioară nu este posibilă? Dacă nici măcar „creierul conectat la computer” nu este real şi de fapt trăim cu toţii o viaţă *complet* simulată? Această îngrijorare este mai aproape de coşmarul iniţial al lui Descartes. Cea mai apropiată analogie contemporană este ideea potrivit căreia noi toţi nu suntem altceva decât nişte SIM-uri. Un SIM este o persoană simulată – simulată, spre exemplu, de către un program computerizat. SIM-uri există deja. Unele jocuri pe internet, precum Second Life, le permit utilizatorilor să creeze „oameni” artificiali, cu date personale, serviciu, soţ/soţie etc., timp de ani de zile. Aceste programe îi permit SIM-ului dumneavoastră să continue să interacţioneze cu alte SIM-uri chiar şi atunci când nu jucaţi jocul respectiv, continuându-şi cariera, relaţiile şi aşa mai departe. Iar acest lucru, aşa cum a sugerat recent filosoful Nick Bostrom, naşte ipoteza că universul în care trăim este şi a fost dintotdeauna o simulare computerizată creată spre amuzamentul unor suprafiinţe dotate cu o tehnologie superioară.16 Dacă este aşa, atunci nu ne înşelăm doar în privinţa faptului că avem, de pildă, mâini şi picioare (în realitate, nefiind altceva decât nişte creiere în recipiente, conectate la un computer). Ne înşelăm şi în privinţa naturii universului însuşi: s-ar putea să trăim într-un univers alcătuit exclusiv din informaţie, un univers ale cărui particule fundamentale nu reprezintă altceva decât codul binar al computerului.

Experimentele de gândire precum acesta ne demonstrează că vechile nelinişti sceptice cu privire la cunoaştere nu doar că sunt încă prezente în lumea de azi, ci îmbracă noi forme. Totuşi, nu este nevoie să facem apel

la SIM-uri, creiere conectate la computer sau biblioteci infinite pentru a observa că civilizaţia noastră se confruntă cu o criză intelectuală legată de cunoaştere. Aşa cum vom vedea în următoarele capitole, noile „vechi” probleme filosofice care se află la temelia formei noastre de viaţă sunt, de fapt, mult mai presante şi mai puţin abstracte, ceea ce le face să fie atât de îngrijorătoare.

2

Cunoaşterea de tip Google

Răspunsuri la îndemână într-o zi din vara anului 2014, am scris patru întrebări, ale căror răspunsuri nu le ştiam (sau le uitasem). Provocarea: să răspund la aceste întrebări fără să apelez deloc la internet. Cele patru întrebări erau:

1. Care este capitala Bulgariei?

2. Este un motor în patru timpi mai eficient decât unul în doi timpi?

3. Care este numărul de telefon al reprezentantului meu în Congresul SUA?

4. Care este cel mai bine cotat restaurant din Austin, Texas, în publicaţiile de specialitate, săptămâna asta?

Întrebarea cu numărul 1 a fost cea mai uşoară. Bănuiam că este Sofia, iar o hartă a Europei şi un dicţionar enciclopedic pe care le aveam în casă mi-au confirmat acest lucru. (Totuşi, m-am temut un pic în legătură cu actualitatea informaţiei, fiindcă dicţionarul era publicat în urmă cu 20 de ani, iar harta era chiar şi mai veche.)

Întrebarea cu numărul 2 s-a dovedit puţin mai dificilă. Aveam un motor (nefuncţional) în patru timpi şi aveam şi un manual în care, însă, nu se preciza nimic în legătură cu motoarele mai noi, în doi timpi. Cele câteva cărţi despre ambarcaţiuni, pe care le aveam prin casă, nu mi-au fost de niciun ajutor. Aşa că m-am dus la debarcaderul din zonă şi am vorbit cu un mecanic pe care îl cunoşteam. Ştia o mulţime de lucruri şi mi-a explicat pe îndelete chestiunile de bază. Am avut chiar ocazia să mă uit la un motor. A fost excelent, până când am ajuns

acasă şi mi-am dat seama că nu-mi notasem nimic din ce îmi spusese. Începeam să cred că nu aş putea fi un jurnalist de investigaţie prea grozav.

Iniţial crezusem că întrebarea cu numărul 3 va fi cea mai uşoară, până când mi-am amintit că nu mai am acasă o carte de telefon (cu paginile albastre dedicate instituţiilor guvernamentale). Am vrut să sun la Informaţii, dar m-am gândit că poate ei folosesc internetul. Presupunând că aşa era, m-am dus la biblioteca locală. Puştiul de la recepţie m-a privit mirat când l-am întrebat. Mi-a sugerat, mai mult decât ironic, să folosesc unul dintre computerele lor. Atunci l-am întrebat dacă au vreo carte de telefon. Mi-a răspuns că da – era tipărită cu câţiva ani în urmă, dar încă mai era actuală. Misiune îndeplinită.

Întrebarea cu numărul 4 a fost cea care m-a pus în încurcătură. Nu ştiam pe nimeni în Austin atât de bine încât să cer o opinie. M-am gândit să sun la camera de comerţ din localitate, însă nu aveam cum să fac rost de numărul de telefon. Şi apoi, de unde ar putea ei să ştie răspunsul la o asemenea întrebare? La biblioteca mea din Connecticut nu se găsea niciun fel de ziar din Texas. Cărţile mi-ar fi putut fi de folos, însă cele pe care le-am consultat, cum ar fi câteva ghiduri de călătorie de la librăria locală, nu conţineau informaţiile la zi. Pe scurt, am avut ghinion.

Sunt sigur că nimic din ce v-am povestit nu vă surprinde. Este de la sine înţeles că modalităţile noastre de cunoaştere s-au schimbat. În ziua de azi, cunoaşterea este, în cea mai mare parte, o cunoaştere de tip Google – cunoaştere dobândită online. Însă micul meu test m-a făcut să simt acest lucru pe pielea mea, într-un mod pe care nu-l mai experimentasem până atunci, şi vă încurajez să încercaţi şi dumneavoastră. Am avut sentimentul unei întoarceri în timp, ceva asemănător cu ceea ce îmi închipui că simt oamenii atunci când se îmbracă în costume de

epocă şi trăiesc în corturi, aşa cum fac cei care recreează evenimentele din timpul Războiului Civil.

Cu vreo 12 ani în urmă, etapele prin care am trecut pentru a răspunde la cele patru întrebări nu ar fi părut câtuşi de puţin ieşite din comun. Cercetarea implica muncă de teren, iar mulţi academicieni încă se mai îndoiau de veridicitatea informaţiei obţinute online. Însă această bătălie este de mult timp pierdută. Internetul este fântâna cunoaşterii, iar Google este gura din care ţâşneşte. Având internetul, provocarea mea nu mai este nici pe departe o provocare; să răspunzi la întrebări este simplu. E suficient să întrebi maşinăria cunoaşterii.

Viteza este semnul distinctiv al modului de cunoaştere actual. Cunoaşterea de tip Google este rapidă. Totuşi, aşa cum reiese din experimentul meu, această viteză este atât de mare, încât face mai mult decât pur şi simplu să economisească timp.

Diagrama unui motor pe care o accesez de pe telefonul meu mobil poate fi consultată ori de câte ori doresc. Nu mai am nevoie de notiţe – sau am nevoie de ele mai puţin şi pot să le salvez în *cloud*, dacă am nevoie de acestea. Reprezentanţii aleşi sunt acum mai uşor de găsit ca niciodată; pot să le trimit opinia mea (sau cel puţin la adresele sau birourile lor) în nenumărate feluri şi doar în câteva secunde. Graţie *Google Street View*, pot acum să văd de aproape cum arată oraşul Sofia şi locuitorii lui. Iar întrebarea cu numărul 4 – un gen de întrebare care probabil că nici măcar nu ar fi fost pusă înainte de apariţia internetului – poate fi rezolvată de orice site care îmi oferă clasificări şi recenzii ale restaurantelor.

Cu toate acestea, cunoaşterea de tip Google nu este complet nouă şi este important să subliniem acest aspect. O ilustrare umoristică a acestei idei a apărut în 2013, când website-ul Collège *Humor* a pus următoarea întrebare: „ce-ai zice dacă Google ar fi o persoană?” Videoclipul postat pe internet era hilar şi oarecum îngrijorător. Întrebările pe care le punem motoarelor noastre de căutare („Arici

drăgălaş", „Bitcoin anulează rapid", „fete de liceu") par cu atât mai ridicole (şi mai dezgustătoare), dacă ne-am imagina că le-am pune unei persoane reale – cum ar fi un funcţionar binevoitor, dar suprasolicitat. Dar ne aminteşte şi de un alt fapt legat de felul cum tratăm Google-ul şi alte motoare de căutare –, un fapt care este suficient de evident, dar adesea ignorat. Le tratăm ca pe nişte bibliotecari personali; noi le punem întrebări, iar ei ne oferă surse care pretind că au răspunsurile. Ceea ce înseamnă că noi deja le tratăm răspunsurile – cel puţin la nivelul încrederii – ca şi când ar fi răspunsuri primite de la persoane reale. Sigur că tocmai de aceea videoclipul este amuzant: Google *nu este* o persoană (bărbat sau femeie); nu creează informaţia, ci o distribuie. Dar acesta este şi motivul pentru care ni se pare logic să tratăm Google-ul ca şi când ar fi o persoană – de aceea videoclipul sună familiar. Informaţiile pe care le obţinem din linkurile pe care le accesăm via Google sunt (în cea mai mare parte) de la alte persoane. Atunci când avem încredere în acele informaţii, aproape de fiecare dată avem încredere în aşa-zisa „mărturie" a altcuiva. Într-adevăr, întregul internet, inclusiv Wikipedia, Facebook, blogosfera, Reddit şi mai ales Twitterverse etc., poate fi descris ca fiind o maşinărie gigantică de cunoaştere prin mărturie.

Aşadar, „cunoaşterea de tip Google" ajută la descrierea modului cum obţinem informaţii şi dobândim cunoaştere prin intermediul maşinăriei de mărturii a internetului. Este simplă, rapidă, *dar totuşi depinde de alţii*. Este o combinaţie nemaiîntâlnită până acum, cel puţin în această formă extremă. În plus, aşa cum indică şi experimentul făcut de mine cu cele patru întrebări, nu mai putem

Fig. 1 – Barbara Smaller/The New Yorker Collection/The Cartoon Bank funcţiona fără internet. Eu caut informaţii pe Google în fiecare zi şi sunt sigur că şi dumneavoastră faceţi la fel. Însă, una dintre consecinţe este faptul că acest tip de cunoaştere pune tot mai mult în pericol alte căi de cunoaştere. Acest lucru este important fiindcă, aşa cum veţi vedea, mintea umană a ajuns să fie receptivă la informaţii într-un anumit context. Drept urmare, tindem să avem încredere în abilităţile noastre receptive în mod automat, ceea ce este perfect logic în tot felul de situaţii, mai ales atunci când vorbim despre simţuri – văz, auz etc. Problema este că acest tip de cunoaştere prin intermediul internetului nu ar trebui să fie deloc aşa; după cum sugerează caricatura din, nu ar trebui să avem încredere necondiţionată în cunoaşterea de tip Google.

Suntem receptivi: descărcăm fapte

Vrei să alegi merele bune de cele rele. Cineva îţi dă un dispozitiv şi îţi spune să îl foloseşti ca să faci sortarea. Dacă dispozitivul este fiabil, atunci majoritatea merelor pe care le vei pune în grămada cea bună vor fi într-adevăr bune. Iar acest lucru se va întâmpla indiferent dacă dispui

de dovezi palpabile sau nu. Atâta vreme cât dispozitivul îşi face treaba, el îţi va da informaţii utile despre mere, chiar dacă tu nu cunoşti procedura de selecţie sau chiar dacă nici măcar nu poţi să deosebeşti un măr bun de o pară sau de o gaură în pământ.

Avem cu toţii nevoie de dispozitive care să aleagă merele cele bune, nu doar să sorteze mere. Dacă vrei să găseşti mâncare şi să eviţi prădătorii, ceea ce face orice organism, ai nevoie de o modalitate de a selecta rapid, automat şi corect informaţiile bune (adevărate) de cele rele (false). Iar aceasta se numeşte *a fi receptiv*. Când dispunem de un astfel de tip de cunoaştere, vom alege în mod sigur merele bune.

A fi receptiv se referă la felul cum „primim" faptele. Suntem receptivi atunci când deschidem ochii dimineaţa şi vedem ceasul deşteptător, atunci când mirosim cafeaua, când ne amintim că suntem în întârziere. Pe parcursul unei zile, „descărcăm" o cantitate imensă de date în stare brută – date care sunt procesate şi transformate în informaţii de către sistemul nostru senzorial şi de cel nervos. Aceste informaţii reprezintă lumea din jurul nostru. Şi dacă sistemul nostru vizual, spre exemplu, funcţionează aşa cum trebuie, iar reprezentarea noastră asupra lumii este corectă – dacă vedem lucrurile aşa cum sunt –, atunci ajungem la cunoaştere.

Cunoaşterea receptivă nu este „intelectuală". Este tipul de cunoaştere folosit de câini, delfini sau copii. Pentru a avea o astfel de cunoaştere, nu este nevoie să ştii că ştii, şi nici măcar să fii în stare să pronunţi literă cu literă cuvântul „cunoaştere" (sau să ştii că este un cuvânt) –, deşi, dacă ştii, nu este absolut nicio problemă. *Stările mentale receptive* sunt liantul între organism şi mediul său înconjurător, ele fiind conectate cauzal la stimulii şi comportamentul organismului. În cazul oamenilor, am putea numi aceste stări convingeri şi am putea spune că ele pot fi adevărate sau false.

Aşadar, cunoaşterea de tip receptiv este ceva ce

avem în comun cu alte animale şi este clar că avem nevoie de o astfel de idee pentru a explica felul cum animalele (inclusiv oamenii) se descurcă în lume. Atunci când explicăm, de pildă, de ce păsările dintr-o anumită specie pot să îşi protejeze cuiburile, reuşind să alunge prădătorii, presupunem că ele sunt capabile să detecteze prădătorii.1 Presupunem că au capacitatea de a recunoaşte corect anumite trăsături ale mediului înconjurător („prădător!") într-un mod care nu este întâmplător. Aşadar, următoarea idee pare a fi o ipoteză raţională: a avea mecanisme de reprezentare conectate la mediul înconjurător implică un nivel mai înalt de adaptabilitate decât a avea mecanisme care funcţionează doar marţea şi joia.

Biologii consideră acest tip de explicaţie ca fiind intrinsecă, plecând de la premisa că, pentru a se dezvolta în mod optim, o specie trebuie să îndeplinească anumite cerinţe informaţionale, iar abilităţile ei de reprezentare au fost, cel puţin în majoritatea cazurilor, selectate să îndeplinească acest rol.2 Această teorie este general acceptată, oferindu-ne o imagine destul de clară: pentru a descrie cunoaşterea atât în sfera animală, cât şi în cea umană, trebuie să înţelegem faptul că organismele au capacitatea de a cunoaşte lumea, fiind *receptive* faţă de mediul înconjurător, precum şi capacitatea de a acţiona, deţinând informaţii sigure.3

Iar aspectul cel mai important pentru argumentaţia noastră este acesta: atitudinea înnăscută a unui organism faţă de capacităţile lui receptive – cum ar fi văzul sau memoria – este *încrederea*. Ceea ce este şi logic. Chiar dacă ştim, spre exemplu, că văzul şi auzul pot să ne înşele, percepţia este pur şi simplu indispensabilă pentru a ne descurca în lume. Nu putem supravieţui fără ea. Gândirea receptivă este, de asemenea, non-reflexivă. Nu ne gândim la ea, fiindcă, de obicei, majoritatea proceselor noastre receptive se desfăşoară fără să fim conştienţi de ele. Ele nu necesită un efort activ. Cel mai evident este în cazul văzului sau auzului: în timp ce conducem maşina spre

serviciu, de-a lungul unui drum pe care l-am străbătut de multe ori, absorbim informaţii despre mediul înconjurător şi le punem imediat în acţiune. Aşa cum se zice, suntem pe pilot automat. Procesele implicate sunt demne de încredere în cele mai obişnuite situaţii şi, de aceea, cei mai mulţi dintre noi putem face un lucru periculos, cum este să conducem o maşină, fără să avem incidente majore. Desigur, fiecare dintre aceste procese este compus din subprocese extrem de complexe, iar fiecare dintre aceste subprocese este compus la rândul său din alte elemente mobile, care îşi îndeplinesc funcţia fără efortul nostru conştient. În operaţiunile normale, de pildă, creierul nostru elimină ceea ce nu este în concordanţă cu experienţele sau sentimentele noastre anterioare şi cu tot ceea ce credem că ştim. Aceasta se întâmplă la diferite niveluri. La nivelul de bază tindem – în mod inconştient – să comparăm ceea ce ne furnizează simţurile şi să respingem informaţiile primite dacă nu corespund.

Acest tip de filtrare automată care însoţeşte stările noastre mentale receptive este descris de Daniel Kahneman şi de alţi cercetători ca fiind produsul proceselor cognitive din „sistemul 1”. Procesarea informaţiei din sistemul 1 este automată şi inconştientă, fără conştiinţă reflexivă. Aici sunt incluse nu doar evaluarea rapidă a situaţiilor, ci şi monitorizarea automată şi concluziile. Printre sarcinile specifice sistemului 1 se numără „distingerea elementului surpriză”, tragerea unor concluzii rapide având la dispoziţie date limitate şi integrarea experienţei actuale într-o poveste coerentă (sau care pare să fie coerentă).4 în multe situaţii din viaţa cotidiană, acest tip de filtrare inconştientă – detectarea coerenţei şi a incoerenţei – este un factor important, întrucât el ne ajută să stabilim dacă putem avea încredere în practicile noastre „formatoare de opinie”. Să revenim la exemplul cu conducerea maşinii în drum spre serviciu. Ceea ce ne permite să trecem peste diferitele obstacole nu este doar faptul că procesele noastre senzoriale

funcţionează eficient pentru a stabili informaţiile, ci şi faptul că filtrele noastre de depistare a coerenţei operează pentru a elimina ceea ce este irelevant şi pentru a înţelege rapid ceea ce este relevant.

Totuşi, exact aceleaşi procese de „gândire rapidă" care ne ajută să navigăm prin mediul înconjurător ne conduc şi înspre comiterea unor erori predictibile şi sistematice. Sistemul 1 „caută" coerenţa în lume, pentru a da un sens, chiar şi atunci când dispune de informaţii extrem de limitate. De aceea, oamenii se grăbesc să tragă concluzii. Să ne gândim: *Câte animale din fiecare specie a luat Moise în arca sa*? Dacă punem această întrebare pe nepusă masă (este adesea numită „Iluzia lui Moise"), cei mai mulţi nu îşi vor da seama ce este greşit în formularea întrebării – şi anume, faptul că Noe a fost cel care a construit arca, şi nu Moise. Gândirea noastră rapidă se aşteaptă, în acest context, la ceva de sorginte biblică, iar Moise corespunde acestei aşteptări *suficient de bine*, încât să treacă neobservată eroarea.5 Ceva similar se poate întâmpla chiar şi la un nivel de percepţie elementar; este posibil să nu percepem cu adevărat un lucru fiindcă selectăm anumite trăsături ale mediului înconjurător şi nu altele. În cadrul unui experiment celebru, cercetătorii Christopher Chabris şi Daniel Simons au invitat câteva persoane să urmărească un scurt videoclip în care şase oameni îşi pasau unii altora o minge de baschet.6 Subiecţii erau rugaţi să numere câte pase au făcut oamenii. În videoclip, la un moment dat, apare un bărbat îmbrăcat în costum de gorilă, se bate cu pumnii în piept, după care dispare – ceva ce am crede că oamenii vor observa. Dar de fapt, jumătate dintre cei rugaţi să numere pasele nu au observat gorila.

Aşadar, procesele receptive „rapide" pe care le tratăm cu o încredere necondiţionată *sunt* demne de încredere în anumite situaţii, însă, cu siguranţă, *nu sunt* demne de încredere în toate situaţiile. Aceasta este o lecţie pe care trebuie să o reţinem cu privire la procesarea

cognitivă pe care o folosim atunci când navigăm pe internet. Modalităţile noastre de primire a informaţiilor online – cunoaşterea de tip Google – capătă deja caracteristicile specifice receptivităţii. Deja tratăm acest tip de cunoaştere exact aşa cum tratăm percepţia. Trei elemente simple conduc înspre această concluzie. În primul rând, aşa cum am ilustrat în secţiunea anterioară, cunoaşterea de tip Google începe să devină rapid indispensabilă. Este modalitatea noastră la îndemână de a ne forma opinii despre lume. În al doilea rând, cunoaşterea de tip Google este deja rapidă. Nu mă refer doar la faptul că sunt rapide căutările noastre – deşi acest lucru este adevărat; dacă dispunem de o conexiune rezonabilă, căutările pe majoritatea motoarelor, cum ar fi Bing şi Google, dau rezultate în mai puţin de o secundă. Ceea ce vreau să spun este că, atunci când căutăm ceva pe telefon, informaţiile obţinute nu sunt rezultatul unui efort prea mare din partea noastră. Suntem angrenaţi în procese cognitive rapide şi relativ non-reflexive. Cu alte cuvinte, atunci când accesăm informaţii online, când încercăm să aflăm prin intermediul Google-ului, suntem antrenaţi într-o activitate compusă dintr-o serie de procese cognitive mai mici care se desfăşoară fără ca noi să fim pe deplin conştienţi de ele. În al treilea rând, ca o consecinţă a primelor două aspecte prezentate mai sus, adoptăm adesea o atitudine de încredere necondiţionată în informaţiile digitale. Ceea ce nu este surprinzător. Cunoaşterea de tip Google este adesea (deşi nu întotdeauna) rapidă şi simplă. Dacă consultăm o sursă relativ sigură (precum Wikipedia) şi suntem angrenaţi în procese cognitive, care sunt în general demne de încredere în acel context specific, atunci suntem receptivi faţă de lucrurile care se întâmplă în lumea exterioară. Selectăm ceea ce este adevărat –, iar asta înseamnă să fii un cunoscător receptiv. Chiar dacă nu poţi să explici de ce este adevărată informaţia respectivă; poate că nu ai cercetat dacă sursa este cu adevărat demnă de încredere;

însă înveţi. Şi atunci, nu putem oare să spunem că ştim, într-un anumit sens?

Ba da, putem. Însă cunoaşterea de tip Google înseamnă *cunoaştere* doar dacă consultăm o sursă demnă de încredere, iar creierul nostru inconştient lucrează aşa cum ne-am dori să lucreze în mod conştient.

Dacă. Ca întotdeauna, aici este problema.

John Locke este de acord cu mama în ziua care a urmat atentatului cu bombă din timpul Maratonului de la Boston, în aprilie 2013, *social media* a fost invadată de postări cu un bărbat îmbrăcat într-o cămaşă roşie şi ţinând în braţe o femeie rănită. Imaginea era tragică, iar postările i-au accentuat caracterul dramatic: se preciza că bărbatul intenţiona să o ceară în căsătorie pe femeie, după terminarea maratonului la care ea lua parte – până când a explodat bomba. Sute de mii de oameni au preluat povestea, căreia i-au adăugat adesea şi propriile comentarii emoţionante.

Cu toate acestea, povestea s-a dovedit a fi una falsă. Bărbatul nu intenţionase nicidecum să o ceară în căsătorie pe femeie. Nici măcar nu se cunoşteau. Nu era adevărată nici ştirea care fusese transmisă în media „*mainstream*” (eu am auzit-o la postul de radio local în ziua atentatului), potrivit căreia autorităţile întrerupseseră în mod voit serviciul de telefonie mobilă în Boston (sistemul s-a blocat pur şi simplu, fiind suprasolicitat). Acestea erau zvonuri care circulau cu viteza „*tweet*-ului”.

Zvonuri ca acestea sunt exemple ale fenomenului deja binecunoscut sub numele de *cascade informaţionale* – un fenomen la care sunt predispuse cu precădere internetul şi *social media*.*7* Cascadele informaţionale au loc atunci când oamenii îşi postează opiniile în mod succesiv. Dacă primele exprimări ale opiniilor generează un anumit tipar, atunci acest model va prevala şi va reuşi să modifice opiniile ulterioare. Oamenii tind să urmeze mulţimea, mai curând decât să-şi urmeze propria judecată. Simplul fapt că atât de mulţi oameni au exprimat, înaintea

ta, o anumită opinie – mai ales dacă ei fac parte din cercul tău social – te influenţează să mergi şi tu în aceeaşi direcţie. Sociologii (şi experţii din industria de publicitate), care au studiat acest fenomen, l-au folosit pentru a explica nu doar felul cum circulă informaţia pe internet, ci şi cum şi de ce devin populare cântecele şi videoclipurile de pe YouTube. Cu cât oamenii dau mai multe /¿/ce-uri unui videoclip, cu atât creşte posibilitatea ca şi mai mulţi oameni să dea *like*-uri acelui videoclip.

Cascadele informaţionale nu reprezintă nimic nou. Mentalitatea de turmă există de când lumea. De aceea, drept răspuns la văicăreala mea că „toată lumea face, spune, crede asta", mama mea obişnuia să mă întrebe: „Dacă toată lumea s-ar arunca de pe un pod, te-ai arunca şi tu?". Să sperăm că nu, însă istoria omenirii ne sugerează cu totul altceva. Nu doar că avem tendinţa să urmăm acţiunile altora, ci suntem extrem de dispuşi să le urmăm şi convingerile. Avem încredere în mărturiile lor, chiar şi atunci când nu ar trebui să o facem.

Scepticismul mamei mele cu privire la încrederea în opiniile altora are rădăcini adânci în cultura noastră. John Locke, filosof din secolul al XVII-lea, se îndoia serios de ideea că poţi şti ceva *doar* pentru că altcineva îţi spune acel lucru: „Sper că nu va fi considerată drept o aroganţă dacă spun", începe el, „că poate am face progrese mai mari pe calea descoperirii cunoaşterii raţionale şi contemplative dacă am căuta-o în izvorul… lucrurilor în sine şi ne-am folosi de propriile gânduri, decât de ale altora, pentru a o găsi". Şi afirmă în continuare: „Transferul părerilor altor oameni în creierul nostru nu ne face nici pe departe mai ştiutori, chiar dacă se întâmplă să fie adevărate. Ceea ce la ei înseamnă ştiinţă la noi înseamnă doar încăpăţânare". 8 Teoria lui Locke pare să fie aceea că adevărata cunoaştere vine doar din *propriile tale observaţii sau prin folosirea propriei tale memorii, a propriei tale gândiri logice şi aşa mai departe*. Oamenii care ştiu cu adevărat, pare să spună el, se bazează pe ei

înşişi: ei beau din izvorul „lucrurilor în sine”. Adică, ei cred numai atunci când obţin, sau cel puţin pot obţine cu uşurinţă, raţionamente bazate pe observaţii personale şi gândire critică.

Accentul pus pe cunoaşterea bazată pe observaţiile personale este pe deplin justificat, dat fiind că Locke a fost un reprezentant de marcă al Iluminismului, cunoscut pentru susţinerea drepturilor politice şi a autonomiei individuale. În viziunea lui Locke, cetăţenii au un drept natural asupra proprietăţii, iar guvernanţii trebuie să păstreze o relativă distanţă faţă de modul cum oamenii folosesc această proprietate. Această afirmare a drepturilor individuale venea ca o consecinţă epistemică firească a „poruncii” lui Locke: *să înţelegi lucrurile singur*. Iar această idee a fost reafirmată constant pe parcursul întregii epoci iluministe. De fapt, Kant definea Iluminismul ca fiind „eliberarea [omului] dintr-o imaturitate autoimpusă” – imaturitate datorată lipsei curajului de a gândi pe cont propriu şi de a nu te lăsa dus de val.9 Nici nu am putea intra în Societatea Regală Britanică fără să trecem pe sub mottoul lor (de ieri şi de azi): *nullius* în *verba* („nu crede pe nimeni pe cuvânt”).

Aceste gânduri reprezentau în mare parte o reacţie faţă de o idee mai veche, potrivit căreia cunoaşterea implică acceptarea opiniei unei autorităţi. Educaţia în secolul al XVI-lea presupunea mai ales studierea în profunzime a unor texte religioase şi clasice, iar cunoaşterea venea exclusiv din aceste texte. Dar, întrucât s-a dovedit că aceste texte erau adesea eronate (să ne gândim la descoperirile lui Galileo şi Copernic, de pildă), metoda consultării lor pentru a extrage cunoaşterea a ajuns să pară naivă. Astfel, în jurul anului 1641, Descartes atacă aceste metode de cunoaştere, chiar în prima frază a celebrei sale cărţi: „În urmă cu câţiva ani am fost uimit de numărul mare de neadevăruri pe care, în copilărie, le acceptasem ca fiind adevăruri, precum şi de natura în mare parte îndoielnică a întregului edificiu pe care îl

construisem pe baza lor”. 10 Descartes şi-a propus să încerce să reconstruiască ceea ce ştia cu adevărat – folosind doar ceea ce a descoperit cu propria minte – îndemnându-şi implicit cititorii să facă acelaşi lucru. Cu alte cuvinte, să nu avem încredere necondiţionată în ceea ce spune altcineva, ci să chestionăm în permanenţă autoritatea.

Acest sfat îşi păstrează valabilitatea şi astăzi – până la un punct. Căci este aproape imposibil să respectăm cu stricteţe „porunca” lui Locke. Nu putem să înţelegem *totul* singuri. Aşadar, dacă interpretăm spusele lui Locke în sensul că ştim cu adevărat doar ceea ce descoperim singuri, atunci mulţi dintre noi nu vom ajunge să cunoaştem prea multe. Şi putem spune acelaşi lucru şi despre Locke.

Chiar şi în epoca sa, atunci când cineva ca el putea cunoaşte atâtea lucruri despre lume (şi putea scrie o carte intitulată, fără ironie, *Eseu despre înţelegerea umană*), chiar şi atunci exista o diviziune cognitivă a muncii. Competenţa era recunoscută şi încurajată în matematică, navigaţie, inginerie, agricultură şi ştiinţa militară. În epoca lui Locke, sistemele de educaţie – universităţile – existau deja de multe veacuri, iar tiparul şi alfabetizarea în continuă creştere permiteau unui număr tot mai mare de oameni să înveţe din înţelepciunea şi experienţa altora.

Motivaţia este, parţial, de natură economică. Pur şi simplu, nu este eficient ca toată lumea să ştie totul – tot atât de ineficient cum ar fi dacă toată lumea s-ar apuca să-şi cultive cele necesare traiului. În definitiv, cât de mult din informaţia pe care o putem obţine de pe internet am putea-o dobândi prin efort propriu? Experimentul meu din vara trecută demonstrează că răspunsul este: nu foarte mult. Chiar dacă putem afla unele lucruri offline, tot trebuie să consultăm experţi şi resurse exterioare. În toate aceste cazuri, trebuie să apelăm la mărturiile şi competenţele altora.

Bineînţeles că, atunci când va veni apocalipsa

zombilor, vom dori să fim în stare să ne descurcăm pe cont propriu. Însă acum nu este vorba despre apocalipsa zombilor. În viaţa reală, oamenii care se descurcă singuri reuşesc acest lucru folosindu-se de ceea ce fac alţii pentru ei. Oamenii independenţi din punct de vedere economic beneficiază de ajutorul altora (şi de al acelor instituţii publice care întreţin drumurile, susţin armata şi îi învaţă pe muncitori să scrie şi să citească). S-a creat acest mit al individului simplu care este în stare să judece adevărul cu mintea lui, fără să depindă de nimeni altcineva. În versiunea reclamei TV, el este cercetătorul îmbrăcat în halat alb, care îşi fumează pipa şi se uită prin microscop. Însă cum a ajuns acolo? învăţând de la alţii, desigur – prin educaţie. Şi, deşi o parte din informaţia pe care o dobândim în acest mod poate, cel puţin în principiu, să fie verificată prin propria gândire şi observaţie, adevărul este că nu tot ceea ce învăţăm este aşa. Suntem cu toţii fiinţe finite, cu vieţi limitate în timp. Nu putem verifica toată informaţia pe care o utilizăm în fiecare zi, cu atât mai puţin de-a lungul întregii noastre vieţi.

Prin urmare, pe măsură ce informaţia sporeşte, zvonurile şi ignoranţa se răspândesc cu viteza luminii, dar totuşi nu vom renunţa la cunoaşterea de tip Google din acest motiv. Şi nici nu ar trebui să renunţăm, la fel cum nu ar trebui să renunţăm nici la a învăţa de la alţii. Lecţia pe care am primit-o de la mama şi de la Locke nu este să fiu un pustnic intelectual. Nu este nevoie să renunţăm la iPhone şi la Twitter. *Ceea ce trebuie să învăţăm de la mama şi de la Locke, atât ca indivizi, cât şi ca societate, este faptul că este necesar să fim extrem de atenţi la modul cum tratăm informaţiile online – cunoaşterea de tip Google –, cu încredere nelimitată*. Şi totuşi, suntem înclinaţi să cădem pradă tot mai mult acestei tentaţii.

Suntem raţionali: exprimăm judecăţi raţionale

Să ne imaginăm că doriţi să cumpăraţi nişte mere bune de la nişte oameni care au propriul dispozitiv de sortare a merelor. Ei *pretind* că acest dispozitiv este

excelent pentru a separa merele bune de cele rele. Vă ajută acest lucru să vă hotărâţi dacă să cumpăraţi sau nu unul dintre merele lor? Nu tocmai – chiar dacă se dovedeşte mai târziu că au avut dreptate. Căci, dacă nu aveţi deja motive întemeiate să credeţi că au dreptate, simplul fapt că ei vă spun că au un dispozitiv bun de sortare a merelor nu vă este de mare folos. Iar acest lucru rămâne valabil chiar şi în cazul în care au dreptate, adică dacă au într-adevăr merele cele bune. În mod similar, atunci când nu este vorba despre alegerea merelor bune de cele rele, ci despre a face deosebirea între informaţiile adevărate şi cele false, simplul fapt că e*îi spun* că deţin informaţiile bune nu este, de regulă, suficient pentru a vă face să le cumpăraţi –, chiar dacă eu ştiu într-adevăr să fac diferenţa între ceea ce este adevărat şi ceea ce nu este.

Acest lucru ne spune ceva important: dacă am defini cunoaşterea ca fiind doar ceva de natură receptivă – cum ar fi descărcarea corectă a informaţiilor de pe internet, şi nimic mai mult –, atunci am ignora ceva esenţial legat de condiţia umană.

În unele cazuri – destul de multe –, acceptăm informaţiile în contextul în care s-a ajuns deja la un anumit nivel de încredere. Este asemenea unui spectru. La un capăt al spectrului se află cazurile în care avem un nivel suficient de ridicat de încredere în persoana de la care solicităm informaţii: ca atunci când discutăm cu doctorul nostru de familie despre problemele de sănătate, cu soţul sau soţia despre copiii noştri, cu profesorul nostru despre disciplina pe care o predă. Sigur că niciun om nu este infailibil, însă solicităm informaţii de la cei în care avem încredere, întrucât considerăm că există un grad mare de probabilitate ca ei să aibă dreptate – sau cel puţin mai multă dreptate decât noi înşine. În continuarea spectrului, avem situaţia în care îi oprim pe trecători ca să-i întrebăm în ce direcţie să o luăm pentru a ajunge într-un anumit loc. Şi în acest caz avem deja un anumit grad de încredere, din moment ce: a) avem un motiv să credem că ei sunt din

partea locului (întrucât merg pe stradă) şi b) nu avem niciun motiv să credem că ne vor minţi. Ştim cu toţii că este posibil ca niciuna dintre condiţii să nu fie îndeplinită (uneori se întâmplă să întrebăm un turist, ca şi noi), dar, cu toate acestea, întrebăm în ce direcţie să o luăm, sperând în mod firesc să obţinem informaţii utile.

Totuşi, deşi multe dintre interacţiunile noastre sunt precum acestea, multe altele sunt situate înspre capătul opus al spectrului. În unele cazuri, avem nevoie de informaţii, însă nu prea ştim pe ce să ne bazăm. De aceea, căutăm dovezi care să ne ajute să evaluăm opiniile altora. Când, spre exemplu, nu suntem noi înşine experţi într-un anumit domeniu, cerem sfatul celor care spun că sunt. Dar, dacă suntem înţelepţi, căutăm şi dovezi ale competenţelor persoanelor în cauză: referinţe, grade academice sau lucruri spuse prin viu grai. În plus, aşteptăm de la ei să ne ofere explicaţii pe înţelesul nostru, ţinând cont de ceea ce ştim noi. Nu avem încredere oarbă, căutăm să înţelegem raţionamentele.

Acesta este un alt caz în care un experiment de gândire filosofică poate fi de folos. Thomas Hobbes, un filosof din secolul al XVII-lea, a afirmat că guvernele sunt răspunsuri raţionale faţă de viaţa urâtă, brutală şi scurtă pe care suntem osândiţi să o trăim în ceea ce numea el *starea naturii* –, o stare în care toată lumea este împotriva tuturor şi nimeni nu colaborează pentru a distribui resursele. În concepţia sa, cei care se află în starea naturii sunt supuşi unor mari presiuni pentru a forma un guvern, care să le permită să coordoneze şi să distribuie aceste resurse: să oprească „războiul tuturor împotriva tuturor”. De obicei, când ne gândim la acest lucru, ne gândim la adăpost, apă şi hrană ca fiind resursele necesare. Însă este destul de limpede faptul că informaţiile corecte şi bine argumentate – cunoaşterea – reprezintă şi ele o resursă. Pentru a ieşi din starea naturii, am avea nevoie *să facem schimb de informaţii* într-o situaţie în care, cel puţin la început, ar exista un grad mai redus de încredere

preexistentă. Cu alte cuvinte, ne-am confrunta cu ceea ce am putea numi *problema coordonării informaţiei*".

Problema coordonării informaţiei nu este doar una ipotetică. Toate societăţile se confruntă cu ea, fiindcă nicio societate nu poate supravieţui fără ca cetăţenii ei să facă schimb de informaţii. Însă cum rezolvăm această problemă? Nu se poate ca doar să ne uităm şi să vedem adevărul în creierul celuilalt. Avem nevoie de *nişte dovezi pe care să le putem evalua din punct de vedere raţional* –, căutăm un *motiv raţional* ca să credem că modul cum au fost sortate merele este demn de încredere, ca să zicem aşa. Prin motiv raţional înţeleg un raţionament în urma căruia ajungem să credem un anumit lucru. Nu toate motivele sunt bune, desigur. Dar, atunci când decidem în mod conştient ce să credem, suntem angrenaţi în capacitatea noastră de reflecţie sau în „sistemul 2", cum îl numeşte Kahneman. Încercăm să facem distincţia între adevăr şi neadevăr. Atunci când reuşim acest lucru, cunoaşterea noastră este de un alt tip: nu suntem doar receptivi. Suntem reflexivi şi *responsabili*.

O provocare majoră a epocii internetului este să nu permitem ca accesul mult prea facil la atât de multă informaţie să ne transforme în nişte simpli receptori pasivi ai opiniilor altor persoane. Este adevărat că Locke şi Descartes au exagerat rolul raţiunii în viaţa noastră. Dar asta nu înseamnă că noi trebuie să cădem în cealaltă extremă. Cunoaşterea este mai rapidă şi totodată depinde de ceilalţi într-o mai mare măsură decât şi-ar fi putut imagina vreodată Descartes sau Locke. Dacă nu suntem atenţi, am putea fi încurajaţi să credem că întreaga cunoaştere se reduce la descărcarea unor informaţii de pe internet – că întreaga cunoaştere este pasivă. Ceea ce ar fi o mare greşeală. Dacă dorim să fim ceva mai mult decât nişte receptori pasivi, trebuie să ne străduim să fim *autonomi* în gândire. Iar pentru asta trebuie să avem *raţionamente personale* –, care să aibă la bază principii pe care să le putem justifica în mod raţional.12

Însă, dacă principiile pe care le folosim pentru a evalua informaţiile pe care le schimbăm între noi sunt complet ascunse vederii, atunci ele nu ne sunt de mare ajutor. Pentru a rezolva problema coordonării informaţiei, nu putem să ne rezumăm la *propriile* standarde. Trebuie să fim dispuşi să oferim explicaţii celorlalţi în termeni pe care să-i înţelegem atât noi, cât şi ei.13 Nu este suficient să fim receptori care se mulţumesc cu descărcarea unor informaţii, chiar dacă adoptăm o atitudine reflexivă şi responsabilă. Trebuie să fim şi *raţionali* în acelaşi timp.

Faptul de a fi raţionali are o dimensiune publică. Schimbul de idei este important fiindcă reprezintă o modalitate utilă de a oferi dovezi ale credibilităţii. De aceea, cerem adesea ca oamenii să-şi argumenteze opiniile şi ideile pe care le pot exprima în spaţiul public comun. Folosim aceste argumente, bune sau rele, ca semne ale încrederii. Iar reversul este valabil în aceeaşi măsură –, dacă eu vreau ca tu să ai încredere în mine, voi considera că este util să îţi ofer nişte argumente publice pentru ca tu să mă consideri credibil. Una dintre modalităţile de a face acest lucru este să postezi o idee în spaţiul nostru comun.

Spaţiile publice presupun respectarea unor reguli comune. Dacă vom trăi împreună şi vom împărţi anumite resurse, atunci este nevoie ca oamenii să respecte unele reguli comune. Trebuie ca ei să fie actori raţionali şi corecţi din punct de vedere etic. Acelaşi lucru este valabil şi atunci când este vorba de distribuirea informaţiei. Dacă acest principiu va funcţiona, va trebui ca oamenii să fie reflexivi şi raţionali – *să fie dispuşi să intre în jocul de a da şi a cere explicaţii conform unor reguli pe care cei mai mulţi dintre noi le-am accepta dacă am sta să reflectăm mai bine*. Numai dacă acceptăm cu toţii să respectăm regulile vom putea avea o piaţă a informaţiilor corectă.

Dar cât de realist este acest lucru? Media digitală ne oferă mai multe mijloace de exprimare de sine şi de formare autonomă a opiniei decât a avut vreodată omul. Dar, de asemenea, ne permite să găsim argumente pentru

orice teorie, oricât de excentrică ar fi ea. Iar acest lucru ridică un semn de întrebare important: Nu cumva forma noastră digitală de viaţă a demascat „raţiunea” ca fiind fantezia unui filosof naiv? Nu cumva noi nu mai recunoaştem aceleaşi reguli ale raţiunii? Nu cumva este prea târziu să mai fim raţionali?

3

Judecăţi raţionale fragmentate:

Ne face internetul să fim mai puţin raţionali?

J

Societatea abstractă

„Ne putem imagina”, scria filosoful Karl Popper în 1946, înainte de apariţia televiziunii, a computerelor sau a telefoanelor inteligente, „o societate în care oamenii practic nu se întâlnesc niciodată faţă în faţă – în care toate afacerile sunt conduse de indivizi izolaţi care comunică prin scrisori dactilografiate sau telegrame şi care circulă în automobile cu pavilion închis. O astfel de societate imaginară ar putea fi numită o societate complet abstractă sau depersonalizată”. 1

Acest pasaj este remarcabil în mai multe privinţe. Este cu siguranţă profetic. Ideea – dacă nu şi formularea ei – este ceva ce am fi putut găsi, la vremea respectivă, în revistele de Science fiction sau în Aventurile lui Tom Swift, mai curând decât într-o lucrare dificilă, în două volume, despre democraţie, fascism şi cunoaştere. Este, de asemenea, şi foarte onestă. Popper oferea, de fapt, şi un avertisment cu privire la propriile idei despre societăţile deschise – şi anume, faptul că astfel de societăţi ar putea să devină cu uşurinţă „abstracte” sau „depersonalizate”. Popper era un vajnic susţinător al deschiderii şi considera societăţile deschise ca fiind marcate de valorile lor: libertatea cuvântului şi a gândirii, egalitate, dreptate şi critică progresivă. Astăzi am putea spune că o societate este deschisă în măsura în care protejează libertatea comunicării şi a informaţiei, nu impune cenzură guvernamentală şi are o media diversificată (şi cu diferiţi

proprietari).2 Potrivit acestui standard, o ţară precum Statele Unite este rezonabil de deschisă (chiar dacă nu

atât de deschisă pe cât mulţi dintre noi ne-am dori să fie şi devenind tot mai puţin deschisă). Iar internetul contribuie la această deschidere. El înfloreşte şi fiindcă ne permite un control fără precedent asupra surselor şi tipurilor de informaţie pe care le primim, ne permite accesul la fluxul informaţiei unde şi cum dorim şi ne permite să extragem şi să preluăm ceea ce ne interesează extrem de rapid, stând confortabil în fotoliul de acasă. Ne permite să obţinem ceea ce ne dorim – sau ceea ce credem că ne dorim – mai rapid. Şi face acest lucru fără ca noi să ieşim din bula noastră protectoare, fără să ne murdărim intrând în contact cu lucrurile concrete şi neplăcute ale vieţii altora; ne oferă anonimitate şi prieteni pe care nu i-am întâlnit niciodată. Şi tocmai asupra acestui aspect ne avertiza Popper: odată cu o libertate mai mare de expresie şi un consum mai ridicat apare şi riscul unei mai mari izolări individuale.

Cercetările efectuate în ultimele decenii sugerează faptul că îngrijorarea lui Popper era pe deplin justificată.3 Dar nu este clar dacă singura sau cea mai importantă problemă este ideea că suntem *indivizi* mai izolaţi. Comunicarea rămâne comunicare – chiar dacă unele metode ar putea fi mai bune pentru anumite scopuri decât altele. Iar tehnologia informaţiei care curge prin venele societăţii noastre ne oferă mai multe modalităţi de comunicare.4 Într-adevăr, nu putem sta departe unii de ceilalţi: comunicăm prin e-mail, prin SMS, prin Twitter şi poate că, în curând, vom comunica prin intermediul gândurilor. Însă cu cine vorbim şi pe cine ascultăm? Aceasta este întrebarea, iar dovezile sugerează că interacţionăm cu cei din cercul nostru, din grupul nostru, cu cei alături de care călătorim. Citim blogurile celor cu care suntem de acord, urmărim canalele de ştiri care

reflectă realitatea aşa cum o vedem noi şi postăm glume pe seama „părţii adverse”.5 Adevărata problemă nu este, aşa cum se temea Popper, că o societate deschisă şi digitalizată ne transformă în indivizi independenţi, care trăim asemenea lui Robinson Crusoe pe nişte insule de tip *smartphone*; adevărata problemă este că internetul face să crească „polarizarea de grup”, iar noi devenim tot mai mult nişte *triburi* izolate.

Aşa cum nota unul dintre cei mai influenţi gânditori pe tema culturii digitale, Cass Sunstein, un motiv pentru care internetul contribuie la polarizare este că „expunerea repetată la o poziţie extremă, sugerând că mulţi oameni susţin acea poziţie, îi va determina, în mod probabil, pe cei expuşi, precum şi pe cei predispuşi, să creadă în ea”. 6 Aşadar, alimentaţi în mod constant cu Fox News, conservatorii vor deveni şi mai conservatori. Liberalii care citesc doar *Huffington Post* sau *Daily Kos* vor deveni şi mai liberali. Iar acest lucru înseamnă, argumentează Sunstein, că de aici rezultă adevărata fragmentare a societăţii, „întrucât oameni diverşi, care nu aveau iniţial păreri de nestrămutat sau atât de divergente, ajung în cele din urmă să se plaseze pe poziţii total opuse, doar în funcţie de ceea ce citesc şi văd pe internet”. 7

Ne obişnuim acum din ce în ce mai mult cu fragmentarea, care este reflectată în *social media*. Liberalii tind să fie prieteni pe Facebook cu alţi liberali, iar pe Twitter se vorbeşte încontinuu despre scandalurile zilnice: ultimele ştiri care cu siguranţă că îi vor scoate din sărite pe prietenii tăi, aşa cum te-au scos din minţi şi pe tine.8 Totuşi, cele mai multe discuţii despre polarizare se referă la fragmentarea valorilor noastre *morale şi politice*. Acest lucru este de înţeles: trăim într-o lume de creştini şi musulmani, atei şi teişti, republicani şi democraţi, adepţi ai pieţei libere şi socialişti etc. Aceste deosebiri de valori religioase, morale şi politice ilustrează felul cum ne identificăm reciproc ca membri ai aceluiaşi trib; iar ele ne afectează comportamentul în moduri diferite, de la cum

hotărâm pe cine invităm la o petrecere, până la ce candidat vom vota la alegeri.

Dar nu cumva internetul contribuie nu doar la fragmentarea valorilor noastre morale şi religioase, ci şi a înseşi standardelor raţiunii noastre? Oare nu ne face mai puţin raţionali?

Când izbucnesc lupte în bibliotecă

Să ne întoarcem la ideea bibliotecii lui Borges, despre care am discutat în capitolul 1. Ea cuprinde lumea întreagă, conţinând cărţi despre orice subiect: de la politică sau fizică, până la fabricarea creioanelor. Însă nu toate cărţile exprimă idei concordante. Şi nu putem părăsi biblioteca pentru a afla care idee este adevărată şi care este falsă. Biblioteca este tot ce avem.

Dacă ar trebui să trăim într-o astfel de lume, precum biblioteca borgesiană – aşa cum se întâmplă, într-un anumit sens –, ne-am afla într-o stare de *suprasaturate informaţională*. Informaţia legată de orice subiect posibil este conţinută între zidurile infinite ale bibliotecii. Unele informaţii vor fi corecte, altele vor fi parţial corecte, iar altele vor fi complet eronate. Întrebarea este cum se poate face deosebirea între ele. Se vor lansa teorii, iar anumite cărţi de referinţă vor fi considerate drept chei care dezleagă misterele altor cărţi sau drept hărţi folositoare pentru a face deosebirea dintre adevăr şi neadevăr. Însă oamenii nu se vor pune de acord cu privire la care dintre cărţi sunt cele mai bune referinţe şi chiar cu privire la criteriile de alegere a cărţilor bune de cele rele.

Cum ar reacţiona oamenii într-o astfel de situaţie? O reacţie naturală ar fi o tribalizare crescândă de tipul celei pe care am văzut-o puţin mai sus menţionată de Sunstein. La fel cum, dacă te afli într-o cameră plină de oameni care ţipă, încerci să te concentrezi asupra vocilor pe care le recunoşti, tot astfel locuitorii bibliotecii ar alege să citească anumite cărţi şi ar trece cu vederea nu doar cărţile rivale, ci şi cărţile de referinţă – înseşi standardele pe care le folosesc pentru a face deosebirea între cărţile

bune şi cele rele. În acest context, devine tot mai dificilă o discuţie raţională despre care sunt cele mai bune cărţi şi cum trebuie sortate cărţile noi ce intră în bibliotecă. Triburile din cadrul bibliotecii îşi vor evalua reciproc motivaţiile după criterii complet diferite.

Intelectualii lumii vor da din cap cu înţelepciune. Este inevitabil, vor spune ei. Nu avem cum să ştim care cărţi conţin adevărul obiectiv, vor susţine unii. „Nu există adevăr obiectiv!" vor declara alţii; fiecare carte se raportează la celelalte cărţi. Iar alţii vor susţine că numai credinţa în singura carte adevărată poate rezolva problema – referinţele, listele cu citate, fişele de evidenţă a cărţilor şi criteriile raţionale sunt în general inutile. Astfel de reacţii nu vor face altceva decât să sporească tribalizarea, iar locuitorii înzestraţi cu ceva mai mult spirit practic ar putea să înceapă să-i asculte pe cei care susţin că singurul mod adevărat de a rezolva problema este să ardă cărţile celorlalte triburi.

Avem motive să credem că trăim acum într-un astfel de mediu. Oferindu-ne mai multe informaţii, internetul nu doar că ne oferă mai multe lucruri asupra cărora să fim în dezacord, ci, de asemenea, ne permite să alegem cu mai multă uşurinţă acele surse care ne validează opiniile actuale. Iar acest lucru poate genera, la rândul lui, alte dezacorduri.

Să luăm spre exemplu anumite site-uri destinate verificării informaţiilor, cum ar fi Politifact, creat de către trustul media *St. Petersburg Times* pentru a verifica veridicitatea unor afirmaţii făcute în cadrul dezbaterilor culturale şi politice care abundă în mass-media. Şi, în general vorbind, aceste site-uri au avut un impact benefic, deşi nu au fost scutite de anumite acuzaţii care s-au făcut la adresa lor. În eseul său „Lies, Damned Lies and Fact-Checking: The Liberal Media's Latest Attempt to Control the Discourse", Mark Hemingway acuză aceste site-uri că ar fi virat către stânga, oferind drept dovadă câteva exemple în care concluziile verificatorilor au fost

influenţate politic. Potrivit lui Hemingway, „ceea ce se întâmplă aici ar trebui să fie suficient de clar. Odată cu dezvoltarea televiziunilor de ştiri şi a internetului, este din ce în ce mai greu pentru instituţiile media tradiţionale să anticipeze care retorică politică şi care ştiri captează interesul publicului. Aceste operaţiuni de verificare au în vedere nu atât verificarea informaţiilor, cât mai ales o acţiune de ariergardă pentru a ţine adevărurile incomode departe de ochii lumii”. 9

Observaţi cum Hemingway prezintă propria verificare a afirmaţiilor făcute de verificatori. El pretinde că dezvăluie un adevăr ascuns: şi anume faptul că unii oameni (verificatorii) doresc să ţină anumite adevăruri incomode departe de ochii lumii. Indiferent dacă Hemingway are sau nu dreptate, ceea ce contează aici este faptul că bătălia pentru adevăr a căpătat asemenea proporţii în această ţară, încât însăşi ideea de verificare a informaţiilor este văzută ca fiind suspectă.

Odată ce controversele ating acest punct, ele sunt greu de rezolvat. A devenit o chestiune de principiu. Nu principiile morale, ci principiile „epistemice” contează – „epistemice” fiindcă ele se referă la ceea ce este raţional să credem, precum şi la cele mai bune surse de informare şi cunoaştere. Dezacordurile cu privire la astfel de principii ilustrează o îngrijorare filosofică foarte veche: şi anume aceea că toate raţionamentele sfârşesc prin a se baza pe ceva arbitrar.

De pildă, să presupunem că pun sub semnul întrebării principiul dumneavoastră epistemic P, care spune că o anumită metodă este demnă de încredere pentru aflarea adevărului. Dumneavoastră îl apăraţi, făcând apel la un alt principiu, Q. Dacă eu continui să fiu sceptic şi să pun sub semnul întrebării principiul Q, opţiunile dumneavoastră par să se micşoreze. Şi în curând, fiind o făptură finită, cu o minte finită, veţi rămâne fără principii. Se pare că va trebui fie să vă apăraţi principiul Q cu ajutorul principiului P (al cărui adevăr nu este încă

stabilit), fie, pur şi simplu, să luaţi atitudine şi să-mi spuneţi să-mi iau zborul. Oricum ar fi, nu aţi răspuns provocării mele, iar credinţa dumneavoastră în propriile principii – şi, prin urmare, în înseşi metodele pe care le folosiţi pentru a ajunge la adevărul atât despre lucrurile mundane, cât şi despre cele sublime – pare a fi oarbă.

Acest paradox este vechi de când lumea, el regăsindu-se chiar şi la filosofii presocratici din Grecia antică. Însă reapare în mod constant în dezbaterile culturale. Astăzi, el este afirmat de adepţii confesiunii evanghelice, care susţin că ştiinţa nu este altceva decât o altă religie: „Oricine, om de ştiinţă sau nu, trebuie să pornească pe drumul cunoaşterii de la o axiomă nedemonstrabilă – o convingere *a priori* pe baza căreia, şi cu ajutorul experienţei, deduce alte adevăruri. Acest punct de pornire, oricare ar fi el, nu poate fi acceptat decât prin credinţă… „10 Este o idee puternică – pe de o parte, întrucât conţine mai mult decât un grăunte de adevăr, şi, pe de altă parte, fiindcă pur şi simplu pare o idee eliberatoare. Nivelează terenul de joacă, din punct de vedere intelectual. La urma urmelor, dacă toate raţionamentele au la bază ceva arbitrar, atunci de ce să presupunem că ştiinţa ar avea un fundament mai solid decât toate celelalte? Poţi să susţii ceea ce deja accepţi prin credinţă.

Dacă ar fi să ne concentrăm doar pe modelul receptivităţii cunoaşterii pe care l-am analizat în capitolul 1, atunci asemenea dezbateri nu ar trebui să reprezinte câtuşi de puţin o ameninţare la adresa cunoaşterii. Însă nu despre asta este vorba. Fiindcă problemele pe care le generează nu au legătură cu receptivitatea, ci cu raţiunea. Ele simt o ameninţare pentru abilitatea noastră de a articula şi de a ne apăra punctele de vedere. Problema pe care o ridică scepticismul legat de raţiune nu este dacă am dovezi bune, potrivit principiilor mele şi în sprijinul principiilor mele. Probabil că am.11 Problema este dacă pot să le susţin în mod obiectiv. Cu alte cuvinte, dacă pot

oferi argumente care să poată fi apreciate, aşa cum spunea David Hume, filosof din secolul al XVIII-lea, dintr-un „punct de vedere comun” – argumente care să poată „mişca un anumit principiu al gândirii umane şi să poată atinge o coardă, cu care să vibreze întreaga omenire”. 12

Cei care sunt sceptici în legătură cu folosirea metodelor ştiinţifice pentru a răspunde la întrebări fundamentale, cum ar fi originea vieţii pe Pământ sau începutul universului, sunt rareori sau chiar deloc sceptici cu privire la ştiinţă în general. Ei dezaprobă folosirea ştiinţei în anumite domenii. Cei care se ocupă de Answersin Genesis.org nu vor spune că nu trebuie să folosim niciodată observaţia, logica şi experimentul pentru a căuta răspunsul la diferite întrebări. Ceea ce vor susţine este faptul că aceste metode au o prioritate mai mică, în cazul anumitor subiecte, decât au alte metode. Cei care cred că Tora sau Biblia sau Coranul reprezintă o mai bună – nu singura – cale către descoperirea adevărului cu privire la originea planetei, spre exemplu, văd lucrurile în acest fel.

Să ne imaginăm o dispută între un om de ştiinţă şi un creaţionist pe tema acestor două principii:

(A) Deducerea celei mai bune explicaţii pe baza dovezilor furnizate de fosile este *singura* metodă de cunoaştere a trecutului îndepărtat.

(B) Studierea Sfintei Scripturi este *cea mai bună* metodă de cunoaştere a trecutului îndepărtat.

Adepţii metodei (B) nu resping categoric strategia cercetării dovezilor istorice şi a celor oferite de fosile. Prin urmare, nu îi putem provoca pur şi simplu la duel pentru că o folosesc uneori. Şi, evident, nu putem să călătorim în trecut şi să folosim observaţia (o altă metodă folosită de ambele tabere) pentru a stabili cine are sau nu dreptate cu privire la trecutul îndepărtat. Iar acest fapt demonstrează că anumite polemici, chiar şi cele legate de principii foarte clare precum acestea, nu ajung la niciun rezultat concludent – fie participanţii îşi vor apăra principiile în

care cred, făcând apel chiar la principiile respective (de pildă, oferind citate din Scriptură pentru a apăra Scriptura), fie vor recurge la anumite principii pe care partea adversă le acceptă, dar cărora le acordă o prioritate mai redusă. Aşadar, niciuna dintre părţi nu va fi capabilă să ofere argumente pe care partea adversă să le recunoască drept propriul ei punct de vedere.

Aşa cum am precizat deja, nu internetul a creat această problemă. El doar o exagerează. Totuşi, aţi putea crede că situaţia nu este chiar atât de rea. Aşa cum sublinia filosoful Allan Hazlett, dacă toată lumea este de acord într-o democraţie, atunci ceva nu e în regulă.13 Democraţiile ar trebui să fie, după cum spunea John Rawls, locuri în care există „o multitudine de doctrine raţionale şi totuşi incompatibile". 14

Dar tocmai aici este problema. Cum ne dăm seama, ca societate, care opinii sunt raţionale şi care nu sunt, dacă standardele noastre cu privire la noţiunea de „raţional" nu se suprapun? Şi cum intrăm în *dialog* cu oameni care au o concepţie diferită despre lume (spre deosebire de a-i oprima, a-i manipula sau pur şi simplu a ţipa la ei) fără un schimb de argumente? Răspunsul este: nu intrăm în dialog cu ei. Iar asta spune ceva despre noi: societăţile civile nu au nevoie doar de o monedă comună pentru schimbul monetar; ele au nevoie şi de o monedă comună pentru schimbul de argumente.

Aşadar, concluzia nu este că trebuie să fim cu toţii de acord. Până la urmă, avem experienţe diferite, ceea ce înseamnă că putem folosi dovezi diferite, chiar dacă suntem de acord cu ceea ce contează ca dovadă. Dar, dacă nu suntem de acord cu privire la ceea ce contează ca dovadă, cu privire la principiile noastre epistemice, atunci nu mai jucăm după aceleaşi reguli. Iar când se întâmplă acest lucru, jocul este încheiat.

Iluzia raţionalistă

Poate că nu ar trebui să ne surprindă faptul că ne este greu să ne apărăm principiile fundamentale oferind

argumente. Este posibil ca fragmentarea raţiunii, deşi este exagerată de către cultura noastră digitală, să fie de fapt rezultatul psihologiei umane. Dacă aşa stau lucrurile, atunci poate că a fi raţional, însemnând a fi dispus să ceri şi să oferi argumente pe care ceilalţi să le poată aprecia, reprezintă un ideal greu de atins. La urma urmelor, nu trebuie să fii Karl Rove ca să-ţi dai seama că argumentele rareori reuşesc să convingă, iar că ceea ce schimbă într-adevăr părerea cuiva sunt publicitatea, asocierile emoţionale şi manipularea politică.

Recent, câţiva specialişti în ştiinţele sociale, mai cu seamă psihologul Jonathan Haidt, au sugerat că acest lucru nu este departe de adevăr.15 Haidt a făcut o descoperire extraordinară, dezvăluind cauzele psihologice ale diferenţelor în ceea ce priveşte valorile noastre. Dar crede că acest lucru demonstrează că visul filosofului către raţiune nu este doar naiv, ci şi profund neîntemeiat, fiind produsul a ceea ce el numeşte „iluzia raţionalistă”. Aşa cum afirmă el, „oricine iubeşte adevărul ar trebui să înceteze să mai venereze raţiunea. Avem cu toţii nevoie să privim realitatea cu luciditate şi să vedem raţiunea aşa cum este ea”. 16 Haidt consideră că mai ales două lucruri sunt importante în legătură cu raţiunea: primul se referă la relativa eficienţă (sau ineficienţă) a raţiunii; cel de-al doilea se referă la schimbul de opinii în public. Potrivit lui Haidt, judecăţile de valoare reprezintă mai puţin un produs al unei deliberări raţionale, cât mai ales rezultatul intuiţiei şi emoţiei. Aşa cum afirmă expertul în neurologie Drew Westen, creierul politic este creierul emoţional.

Dacă acest lucru este adevărat, atunci nu doar că avem o explicaţie a motivului pentru care fragmentarea cunoaşterii continuă să persiste (oamenii pur şi simplu nu ascultă argumentele celorlalţi), dar şi o lecţie cu privire la ce trebuie să facem. Sau, cel puţin, ce nu trebuie să facem: încercarea de a veni cu argumente, pentru a-i convinge pe adversarii noştri culturali, nu va da roade. Dacă pacea se află la orizont, ea va trebui să se manifeste într-un alt mod.

Fără îndoială că este mult adevăr în ideea potrivit căreia argumentele nu reuşesc adesea – probabil cel mai adesea – să convingă. Aşa cum am văzut deja din lucrarea lui Kahneman, sinele nostru reflexiv, a cărui misiune este să monitorizeze procesele noastre rapide de judecată, nu se află întotdeauna pe față. Şi, chiar şi atunci când se află, raţiunea pare adesea să fie posteveniment: tindem să acceptăm acele lucruri care confirmă ceea ce credem deja (psihologii numesc asta biasul de confirmare). Iar această tendinţă depăşeşte sfera politicii. Când oamenilor li se spune că au obţinut un punctaj redus la un test de inteligenţă, de pildă, sunt mai degrabă înclinaţi să citească articole ştiinţifice care critică asemenea teste; atunci când obţin un punctaj mare, sunt mai degrabă înclinaţi să citească articole care laudă aceste teste. Ei sunt mai degrabă înclinaţi să fie în favoarea „evidenţei”, cu alte cuvinte, ceea ce îi face să se simtă bine. Asta este ceea ce Haidt numeşte „iluzia raţiunii”: şi anume faptul că noi considerăm în mod eronat că raţiunea determină judecăţile de valoare.17

Iar acest lucru este, în mare parte, determinat de capacitatea creierului nostru de a înlocui raţiunea cu emoţia. Să analizăm binecunoscutul studiu al lui Haidt pe tema „confuziei morale”. Atunci când li s-a prezentat cazul unui contact sexual protejat şi consensual între doi adulţi, frate şi soră – în contextul în care actul sexual nu s-a mai repetat niciodată şi s-au luat măsuri contraceptive –, cei mai mulţi oameni au avut o reacţie de dezgust, considerând că este un lucru rău. Totuşi, le-a fost destul de greu să-şi justifice cu argumente această reacţie, atunci când au fost chestionaţi de cercetători.18 însă şi-au păstrat convingerea lor fermă. Potrivit lui Haidt, acest lucru demonstrează că, indiferent de argumentele invocate, acestea au mers pe aceeaşi linie: sentimentele au înlocuit judecata raţională.

Astfel de studii ar trebui să ne pună pe gânduri, însă trebuie să avem grijă să nu exagerăm în privinţa

concluziilor pe care le tragem. Incapacitatea oamenilor – mai ales a tinerilor studenţi, precum cei din studiul lui Haidt – de a explica imediat de ce au făcut o judecată intuitivă nu demonstrează neapărat faptul că judecata lor este rezultatul unui proces neraţional sau că le lipsesc argumentele logice care să le justifice opiniile. Intuiţiile, morale sau de alt tip, pot fi rezultatul unor surse care pot fi evaluate şi calibrate raţional.19 În plus, judecata raţională nu este un buton pe care să apăsăm. Este un proces, şi prin urmare multe dintre efectele ei trebuie să fie măsurate în timp. În mod evident, participanţii la studiile lui Haidt pe tema unor subiecte tabu au avut la dispoziţie puţin timp de reflecţie. Însă, aşa cum au sugerat alte studii, atunci când oamenii au mai mult timp de gândire, ei îşi *pot* schimba opiniile în direcţia argumentelor raţionale, chiar şi atunci când acele opinii ar putea fi iniţial incomode din punct de vedere emoţional.

Haidt a avut grijă să precizeze că argumentele raţionale joacă un anumit rol în judecăţile morale şi politice. Ideea lui este că argumentele raţionale sunt mult mai puţin influente decât intuiţia şi emoţia. Aceşti din urmă factori prevalează în faţa raţiunii: „argumentele raţionale contează (cu excepţia cazurilor când intuiţiile obiectează)”. 20

Aşa cum am menţionat, este greu de contrazis această idee – chiar şi bazându-ne doar pe exemplele pe care ni le oferă viaţa de zi cu zi. Însă nu e clar dacă este vorba despre un fapt etern valabil. Să ne gândim la schimbarea de atitudine cu privire la homosexualitate şi la căsătoriile persoanelor de acelaşi sex în Statele Unite. Ce a determinat această schimbare? Una dintre explicaţii ar fi că tinerii, în general, devin tot mai toleranţi faţă de căsătoriile persoanelor de acelaşi sex. O altă cauză este atenţia de care se bucură problematica homosexuală în mass-media. Însă, bătălia pe tema căsătoriei persoanelor de acelaşi sex a fost, de asemenea, şi o bătălie juridică, în care s-au avut în vedere nu doar definiţia căsătoriei, ci şi

presupusele daune pe care căsătoriile persoanelor de acelaşi sex le-ar cauza celorlalte persoane. Sigur că argumentele raţionale au dovedit că aceste afirmaţii sunt nefondate.21 Iar acest lucru se pare că a avut un impact important în procedurile juridice pe această temă – este celebru cazul din 2009, când avocatul care pleda împotriva căsătoriilor persoanelor de acelaşi sex a recunoscut în timpul procesului că nu ştie ce daune ar putea rezulta dintr-o căsătorie a persoanelor de acelaşi sex.22 Aşadar, probabil că am putea să explicăm schimbările morale şi politice radicale de acest gen, fără a trebui să invocăm influenţa cauzală a argumentelor raţionale, însă pare la fel de posibil ca argumentele logice – dezvăluite adesea de sociologi – să fi avut un impact asupra modului cum oamenii percep căsătoria persoanelor de acelaşi sex sau căsătoria interetnică, prin intermediul instituţiilor care joacă un rol esenţial, precum justiţia.

De asemenea, aşa cum sublinia psihologul Paul Bloom, deliberarea raţională va fi şi ea implicată, foarte posibil, în crearea unor *noi* concepte morale –, cum ar fi drepturile omului sau ideea că toţi oameni trebuie să fie trataţi în mod egal potrivit legii.23 Schimbările legate de conceptele morale sunt adesea schimbări care se petrec, în ciuda opoziţiei venite din partea judecăţilor „intuitive” sau „emoţionale” pe care oamenii le moştenesc din cultura în care trăiesc. Însă asemenea schimbări se petrec în timp. Prin urmare, pentru a demonstra că argumentele raţionale nu pot fi mai puternice decât intuiţia, în privinţa judecăţilor de valoare, ar trebui să demonstrăm că ele nu ne schimbă judecăţile morale *în timp*.

Şi, astfel, ajungem la cel de-al doilea aspect important prezentat de Haidt, care susţine ceea ce el numeşte o concepţie glauconiană asupra ideii de valoare. Punctul de referinţă este un vechi aforism din Platon: Cum ai folosi un inel care te face invizibil? Ai lupta pentru adevăr, pentru dreptate şi pentru modul de viaţă american – sau ai spiona şi ai fura? în *Republica* lui Platon,

personajul Glaucon pune această întrebare pentru a ilustra ideea că numai teama de a fi prinşi ne face să ne comportăm aşa cum se cuvine, nu dorinţa de dreptate. Haidt extrage de aici o lecţie generală despre valoarea apărării concepţiilor noastre cu ajutorul argumentelor raţionale. Aşa cum cei care fac „ceea ce se cuvine" nu simt tocmai motivaţi de dorinţa de dreptate, tot astfel cei care îşi apără concepţiile cu ajutorul argumentelor raţionale nu se află „cu adevărat" în căutarea adevărului. Cum precizau specialiştii în ştiinţele cognitive, Hugo Mercier şi Dan Sperber, funcţia atât a gândirii, cât şi a schimbului de argumente raţionale este numai şi numai dorinţa de a convinge. Dacă este aşa, atunci ceea ce urmăresc oamenii cu adevărat când caută argumente – indiferent dacă recunosc sau nu acest lucru – simt acele argumente care vin în sprijinul unor concepţii deja consolidate şi/sau o modalitate de a-i face pe ceilalţi oameni să fie de acord cu ei.24 Aşadar, chiar dacă apelul la argumente raţionale este câteodată eficient pentru schimbarea valorilor noastre în decursul timpului, acest lucru se întâmplă *doar* fiindcă argumentele au ca scop manipularea celorlalţi pentru a-i determina să fie de acord cu noi, şi nu fiindcă au dezvăluit adevărul. Potrivit acestei concepţii, să gândim altfel ar însemna să cădem din nou în iluzia raţionalistă.

Oricine este familiarizat cu internetul va simţi probabil efectul concepţiei glauconiene cu privire la raţiunea umană. *Social media* şi blogosfera sunt pline de „argumente" – însă multe dintre ele par să fie doar marketing ostentativ sau să aibă drept unic scop confirmarea unor convingeri deja existente. Poate că asta este ceea ce ne învaţă internetul. Poate că suntem cu toţii glauconieni şi de fapt am fost aşa dintotdeauna.

Democraţia ca spaţiu al argumentelor raţionale

Am început acest capitol punând întrebarea dacă internetul ne face mai puţin raţionali. A fi raţional, spuneam eu, presupune apărarea propriilor concepţii prin argumente care corespund unor principii sau standarde

epistemice comune. Am prezentat două mari provocări la adresa argumentării raţionale. Prima îşi are originea într-un vechi paradox filosofic, care spune că, atunci când dezacordurile coboară până la nivelul principiilor epistemice, se alege praful de argumentaţia raţională. Cea de-a doua provocare vine din rezultatele studiilor socio-psihologice şi ne obligă să ne întrebăm dacă argumentele raţionale sunt într-adevăr instrumente eficiente de persuasiune.

Niciuna dintre aceste provocări nu este nouă. Şi, de aceea, ar fi greşit să spunem că doar internetul ne face mai puţin raţionah. Ar fi mai corect să spunem că devenim mai puţin raţionah cu ajutorul internetului. Sau, şi mai precis, că internetul exagerează acele provocări, făcându-le încă şi mai presante.

În ambele cazuri, însuşi faptul că avem la dispoziţie o cantitate atât de mare de informaţii – viaţa noastră în bibliotecă – reprezintă o parte a problemei. Este un aspect pe care Haidt pune accentul: „Orice ai vrea să crezi despre cauzele încălzirii globale sau dacă un fetus poate simţi durerea sau nu, verifică-ţi convingerile pe Google”. 25 Posibilitatea de care dispunem de a accesa atât de multe informaţii face să ne fie mai uşor ca niciodată să urmăm tendinţa adânc înrădăcinată în noi de a face ca datele să corespundă cu ceea ce credem deja.

Însă există motive de speranţă, desigur. De altfel, folosim internetul pentru a ne valida reciproc opiniile – pentru a rezolva problema coordonării informaţiei despre care am discutat în capitolul anterior. Să ne gândim la omniprezenta verificare cu telefonul mobil. De câte ori nu aţi fost la o petrecere sau într-un bar sau la o conferinţă, iar cineva face o afirmaţie; imediat sunt scoase telefoanele mobile şi începe cursa: cine verifică mai repede informaţia, pentru a o confirma sau a o infirma. Ne validăm unii pe alţii, atunci când procedăm astfel (fiind uneori chiar enervanţi). Wikipedia a devenit una dintre sursele noastre de referinţă publice cel mai frecvent folosite. Ceea ce

adesea este un lucru bun, căci mai taie din elanul afirmaţiilor iresponsabile (chiar dacă mai taie şi din elanul spontaneităţii). De asemenea, aşa cum vom vedea mai departe, există modalităţi clare în care internetul poate fi o forţă pentru coeziunea socială şi dezbaterea democratică.

Nici noi nu ar trebui să ne arătăm prea dispuşi să acceptăm viziunea glauconiană despre funcţia raţiunii umane. În parte, fiindcă raţiunea umană este mult prea complexă pentru a avea o singură funcţie. Atunci când formulăm argumente, bineînţeles că încercăm să-i facem pe ceilalţi să fie de acord cu noi (în definitiv, şi eu fac acelaşi lucru acum). Iar a urmări concordanţa opiniilor este un lucru bun, la fel cum este şi căutarea unor căi eficiente de a o atinge (acesta este într-adevăr unul dintre idealurile nobile ale cărţii lui Haidt). Însă, este mai puţin clar dacă putem să ne reprezentăm în mod coerent ca încercând *doar* să-i facem pe ceilalţi să fie de acord cu judecăţile noastre.

Pentru a înţelege acest lucru, să ne gândim la dificultatea de a fi sceptici cu privire la rolul raţiunii în viaţa noastră de azi. Ideea că argumentele raţionale joacă un rol neînsemnat în cadrul judecăţii este în sine o judecată. Iar scepticul glauconian a apărat această idee cu argumente raţionale. Aşadar, dacă acele argumente raţionale mă conving să-i accept teoria, în ciuda intuiţiei mele care îmi spune contrariul, atunci argumentele raţionale *pot* juca un rol important în cadrul judecăţii – contrar teoriei.

Sigur că s-ar putea obiecta că argumentele raţionale pentru a accepta concepţii precum cea a lui Haidt nu reprezintă judecăţi de valoare. Ele sunt afirmaţii cu caracter ştiinţific. Însă chiar şi cele mai ştiinţifice afirmaţii au la bază judecăţi de valoare. Ştiinţa însăşi presupune anumite valori: adevăr, obiectivitate şi ceea ce eu numesc „principii epistemice” – principiile care ne oferă standardele raţiunii. Pe de altă parte, în afara domeniului matematicii, rareori se întâmplă ca datele să fie atât de

decisive, încât să existe o singură concluzie pe care să o putem trage.26 De obicei, datele admit mai mult decât o singură interpretare, mai mult decât o singură explicaţie. Iar acest lucru înseamnă că trebuie să deducem sau să judecăm ceea ce credem că este corect. Iar acolo unde se află o judecată, există şi valori pe fundal. De unde tragem următoarea concluzie: a susţine (cu argumente raţionale) că raţiunea nu joacă niciodată un rol în judecăţile de valoare este o idee perdantă.

Problema este mult mai complexă. Chiar dacă *am putea* să începem să considerăm că prezentăm argumente raţionale doar cu scopul de a manipula, este neclar dacă *ar trebui* să facem acest lucru. Să presupunem că vă ofer un drog care, odată turnat în apă, ar face ca majoritatea oamenilor să fie de acord cu concepţiile dumneavoastră politice. Ar fi tentant, nu-i aşa? însă ar fi un lucru rău. Întocmai aşa cum credem că sunt rele reclamele politice ieftine. A te angaja într-o politică democratică înseamnă să-i consideri pe concetăţenii tăi ca fiind persoane autonome, capabile să ia decizii în mod independent. Ceea ce înseamnă că, într-o democraţie funcţională, ne datorăm unii altora argumente pentru acţiunile noastre politice. Şi evident că aceste argumente raţionale nu pot fi „argumente" ale forţei şi manipulării, căci a impune unei alte persoane propria părere înseamnă să nu o tratezi ca pe egalul tău. Aceasta este problema dacă ajungem să ne considerăm mai mult ca nişte oratori glauconieni decât ca nişte gânditori raţionali. Glauconienii sunt specializşti în marketing; persuasiunea este miza lor, iar adevărul nu are relevanţă pentru ei. Dar, odată ce începem să ne considerăm aşa – pe noi, precum şi pe toţi ceilalţi –, încetăm să ne mai considerăm reciproc ca fiind parteneri egali în demersul democratic. Devenim doar nişte bieţi pioni care sunt manipulaţi pe tabla de şah.

Această perspectivă etică sau politică nu răspunde, desigur, la întrebarea dacă psihologia noastră funcţionează în aşa fel, încât argumentele raţionale au foarte puţină

influenţă asupra noastră. Însă ilustrează care este miza şi avertizează asupra pericolului de a trage concluzii pripite.

Acelaşi lucru se poate spune şi despre prima provocare la adresa raţiunii, care a venit din partea filosofilor sceptici ai Antichităţii, după cum sugerează un alt capitol din istoria filosofiei.

Johann Friedrich Zöllner, cleric şi eseist politic din secolul al XVIII-lea, este astăzi cunoscut mai ales ca fiind cel care l-a inspirat pe Kant să definească Iluminismul. Contextul vi se va părea curios de familiar. La începutul Revoluţiei Franceze, Zöllner a publicat un articol în revista lunară *Berlinische Monatsschrift*, în care îşi exprima opoziţia faţă de ideile progresiste ale vremii, potrivit cărora căsătoria trebuia să fie considerată o instituţie civilă, şi nu una religioasă. Zöllner spunea că numai religia poate să ofere o bază adevărată pentru căsătorie şi că autorităţile religioase ar trebui să aibă un cuvânt mai important de spus în chestiunile civile. Valorile iluministe, aşa cum le numeau progresiştii, nu se ridicau la înălţimea acestei provocări. Şi, de altfel, scria el, sarcastic, într-o notă de subsol, nimeni nu a putut explica vreodată ce înseamnă de fapt „iluminismul”.

Câteva luni mai târziu, Kant a publicat un răspuns direct la provocarea adresată de Zöllner. L-am menţionat în primul capitol al cărţii: iluminismul, spunea Kant, înseamnă să ai curajul să gândeşti singur. De unde provine şi motoul kantian: *Sapere aude* („îndrăzneşte să ştii!”).

Kant era preocupat mai ales de autonomia intelectuală. Însă subliniază şi faptul că suntem fiinţe care *pot* gândi singure, şi astfel, în calitatea noastră de cetăţeni, ne datorăm unii altora să oferim argumente raţionale care să reflecte acest aspect. Fiindcă, spune Kant, atunci când eu îţi ofer argumente, te tratez ca pe cineva care este liber să ia o decizie. Te tratez cu demnitate. Te tratez ca pe un adult. Astfel încât, chiar dacă tu *ştii* cu siguranţă adevărul – chiar dacă eşti un oracol înzestrat cu puteri omnisciente sau chiar dacă eşti regele

filosof al lui Platon –, nu trebuie să apelezi la acest fapt în dezbaterile publice. Ne datorăm unii altora argumente raţionale care să facă apel la ceea ce avem cu toţii în comun – pe care ceilalţi să aibă capacitatea de a le recunoaşte *drept* argumente raţionale tocmai fiindcă sunt omeneşti.

Ideea lui Kant mai reduce din forţa concepţiei antice a filosofilor sceptici, chiar dacă nu oferă un răspuns direct la provocarea acestora. Potrivit scepticilor, nu putem considera metodele ştiinţifice fundamentale ca fiind mai raţionale decât alte metode. Totuşi, ceea ce subliniază Kant este faptul că *putem* demonstra că ele sunt mai democratice şi că respectă mai mult autonomia umană fundamentală. De ce? Fiindcă metodele ştiinţifice folosesc însuşirile cognitive umane, cum ar fi observaţia şi deducţia. Ceea ce nu înseamnă că aceste însuşiri sunt întotdeauna demne de încredere sau că ne pricepem foarte bine să le punem în valoare (ştire de ultimă oră: chiar nu ne pricepem). Însă asemenea însuşiri – care se află chiar la temelia ştiinţei – au o calitate evidentă într-o societate digitalizată: ele nu simt secrete şi nici nu sunt apanajul unei elite. Observaţia şi logica reprezintă strategii pe care oricine le poate folosi, cel puţin până la un anumit punct, în reţeaua lui socială şi care pot fi făcute puţin mai eficiente prin exerciţiu. Nu este o coincidenţă faptul că Locke şi alţi promotori ai ştiinţei erau şi promotori ai ceea ce numim astăzi drepturile omului. Prioritizarea metodelor ştiinţifice este eliberatoare tocmai fiindcă scapă omul de sub presiunea autorităţii, de ideea că ceva este adevărat fiindcă cineva cu autoritate spune aşa.

Internetul a creat o explozie a ceea ce eu am numit în capitolul precedent cunoaştere receptivă. Am văzut acolo că, deşi acest lucru este minunat în multe privinţe, totuşi nu este suficient; avem nevoie să facem schimb de argumente şi să jucăm după reguli epistemice comune, dacă vrem să rezolvăm problema de coordonare a informaţiei cu care se confruntă toate societăţile. Însă

Kant ne aminteşte că raţiunea, definită în acest mod, are şi o valoare politică şi democratică semnificativă. De aceea, este esenţial să fim atenţi la felul cum îi încurajăm pe oameni să cunoască lumea, şi mai ales la acele instituţii care îi ajută să realizeze acest lucru. Aşa cum remarca Haidt, nu îi vom determina pe oameni să fie mai înţelegători unii faţă de ceilalţi, dacă îi vom pune să semneze „angajamente de amabilitate”.27 Trebuie să promovăm instituţii ce încurajează cooperarea şi chiar contactul direct între oameni care împărtăşesc opinii foarte diferite. Şi mai mult decât atât, trebuie să promovăm instituţiile care ne încurajează pe noi să ne folosim însuşirile pentru o gândire receptivă. Structurile instituţionale ne pot ajuta să ne depăşim limitele personale – slăbiciunile implicite sau de altă natură. Acesta este rolul instituţiilor. Şi, de aceea, chiar dacă în viaţa particulară consideraţi Biblia sau Coranul sau *Dianetica* drept autoritatea fundamentală în ceea ce priveşte universul, în viaţa *publică* ar trebui să sprijiniţi instituţii precum *National Science Foundation* („Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă”) sau *National Endowment for the Humanities* („Fundaţia Naţională pentru Ştiinţe Umane”) sau universitatea locală. Instituţiile care încurajează gândirea critică şi schimbul de argumente raţionale *lucrează în slujba democraţiei*. Iar aceasta se datorează, în bună măsură, faptului că principiile ştiinţifice ale raţiunii favorizează principiile la care fac apel toţi oamenii, de cele mai multe ori – fiindcă suntem astfel constituiri.

Tocmai de aceea, unii oameni nu agreează ideea de a promova acest gen de principii în discursul public. Să analizăm, spre exemplu, un caz din 2012, când Partidul Republican din Texas a inclus următorul text în programul său:

„Educaţia pe baza cunoaşterii – Suntem împotriva promovării unor programe educaţionale care contribuie la formarea aptitudinilor necesare pentru clarificarea valorilor, a aptitudinilor care încurajează gândirea critică,

precum şi a unor programe similare, care sunt doar o rebotezare a sistemului de educaţie bazat pe rezultate şi care au ca scop modificarea comportamentului şi convingerilor elevului şi subminarea autorităţii parentale”.

Adevărata ţintă a discursului este „Educaţia pe baza rezultatelor”, şi nu gândirea critică în sine. Aspectul interesant este motivul pentru care se opun: fiindcă schimbă convingerile adânc înrădăcinate ale elevului şi subminează autoritatea.

Nu am nicio părere în legătură cu „Educaţia pe baza rezultatelor” şi nici nu cred că toţi republicanii sunt împotriva gândirii critice. Ceea ce vreau să spun aici este că acest tip de critică este profund nedemocratic. Şi el ilustrează perfect ideea lui Kant. Trebuie să favorizăm principiile şi metodele epistemice „ştiinţifice” în discursul public, tocmai pentru că aceste principii ne permit *să evaluăm* autoritatea. Ceea ce face ca metodele ştiinţifice ale raţiunii să fie importante este faptul că fără ele nu putem spera să avem o societate deschisă. Gândirea critică – promovarea şi folosirea ei în dezbaterile politice de pe internet şi din celelalte mijloace de comunicare – este esenţială, căci, fără ea, ne fragmentăm.

Filosoful Richard Rorty declara că, „dacă avem grijă de libertate, adevărul va avea grijă de el însuşi”. Ideea lui Rorty, pe care a preluat-o de la filosoful John Dewey, este că nu putem spera să ne fundamentăm principiile politice pe principiile ştiinţifice sau epistemice. Nu putem spera la o viziune „întemeietoare” care pune ştiinţa la temelia democraţiei, fiindcă, uneori, lucrurile se petrec în sens invers: trebuie să ne întemeiem principiile noastre epistemice fundamentale pe valorile noastre democratice. Însă asta nu înseamnă că trebuie să punem politica pe primul plan şi să lăsăm ştiinţa şi epistemologia pe planul doi. Lecţia corectă pe care trebuie să ne-o însuşim este cea pe care Kant o considera evidentă: valorile noastre politice şi intelectuale sunt interconectate. Partea dificilă nu este să observăm acest fapt, ci să încercăm să ne îmbunătăţim

valorile – epistemice, intelectuale şi politice –, asigurându-ne că adevărul şi libertatea au grijă una de alta.

Indiferent de modul cum vom rezolva, în cele din urmă, această problemă, fragmentarea accelerată nu trebuie să fie neglijată. Societatea civilă are nevoie să ne tratăm unii pe alţii cu respect. Trebuie să ne considerăm unii pe alţii (cel puţin din când în când) gânditori autonomi – persoane care pot să ia decizii singure şi care au dreptul să facă asta. Dacă renunţăm la acest lucru, renunţăm la un element central al vieţii publice: o monedă comună de schimb în privinţa principiilor şi argumentelor raţionale cu ajutorul cărora să selectăm informaţiile şi să rezolvăm disputele legate de acele informaţii. Îngrijorarea se referă, desigur, la faptul că infosfera face mai dificilă realizarea unei adevărate vieţi publice. Trăim într-o Bibliotecă Babei, izolaţi în camere separate, cercetând informaţii adunate din surse care ne întăresc prejudecăţile şi nu ne modifică niciodată convingerile adânc înrădăcinate. Nu e de mirare că – aşa cum o dovedesc polemicile pe tema evoluţiei sau cele legate de ceea ce trebuie inclus în manuale – nu reuşim de atâtea ori să cădem de acord în ceea ce priveşte istoria şi structura fizică a lumii înseşi. Nu e de mirare că acţiunile comune se împotmolesc. Atunci când nu putem să cădem de acord asupra principiilor fundamentale ale raţiunii, nu putem să cădem de acord nici asupra faptelor. Şi dacă nu putem să cădem de acord asupra faptelor, este foarte greu să ajungem la un numitor comun atunci când suntem puşi în faţa faptelor, iar acest lucru sporeşte tribalizarea şi ajungem să ne învârtim într-un cerc vicios.

Şi, până să ne dăm seama, biblioteca va fi ars deja din temelie.

4

Adevăr, minciuni şi *social media*

J

Ştergerea adevărului în iulie 2012, agenţiile de ştiri anunţau că „adevărul” a fost şters de pe internet în China. Potrivit blogerilor chinezi, căutările pentru cuvântul

„adevăr”, scris cu caractere chineze, de pe site-ul Weibo, un site foarte popular în China, asemănător Twitterului, au primit următorul răspuns: „Conform legilor, reglementărilor şi politicilor în vigoare, rezultatele căutării pentru „adevăr” nu pot fi afişate”. 1

Dacă e să dăm crezare ştirii înseamnă că cenzorii chinezi nu s-au mulţumit să-i împiedice pe oameni să acceseze adevărul, ci au vrut să-i împiedice chiar şi să discute ce este adevărul.

Trecând peste caracterul hilar şi absurd al situaţiei, acest fapt ne aminteşte că internetul este un instrument revoluţionar şi pentru că le permite oamenilor să caute adevărul pe cont propriu – independent de ceea ce cred guvernele sau forurile ştiinţifice că este adevărat Poate că cel mai remarcabil exemplu în acest sens a fost Primăvara Arabă. Există dovezi clare că *social media* – mai ales Twitterul – nu doar că le-a permis protestatarilor să se organizeze eficient ci le-a oferit o platformă în care să spună lumii întregi ce se întâmplă în ţările lor – ţări care erau necruţătoare în ceea ce priveşte cenzura mass-media. De atunci, activismul de pe Twitter a sporit iar numeroase mişcări de protest din întreaga lume l-au folosit pentru a-şi transmite mesajele şi pentru a spune adevărul despre puterea politică din zonele în care trăiesc. Acest fapt este binecunoscut

Este, de asemenea, binecunoscut şi faptul că internetul este instrumentul cel mai puternic din lume în ceea ce priveşte controlul şi denaturarea adevărului. Am discutat deja despre modul cum geografia internetului încurajează mentalitatea

de turmă, cascadele informaţionale şi polarizarea de grup. Dar este şi un excelent „vehicul” de propagandă, aşa cum menţionează filosoful şi criticul Jason Stanley.2 Şi nu doar în China, evident. Căutaţi pe Google „Ce s-a întâmplat cu dinozaurii?” şi primul răspuns pe care îl primiţi s-ar

putea să fie următorul, aşa cum mi s-a întâmplat mie recent: „Biblia oferă un cadru pentru explicarea existenţei dinozaurilor în termeni de mii de ani de istorie, inclusiv pentru dezlegarea misterului legat de perioada când au trăit şi de ce s-a întâmplat cu ei. Dinozaurii sunt folosiţi, mai mult decât orice altceva, pentru a-i îndoctrina pe copii şi pe adulţi să creadă că istoria Pământului are o vechime de milioane de ani”. 3 Acest rezultat alarmant demonstrează că Google poate fi, şi este adesea, manipulat o organizaţie inteligentă poate să facă în aşa fel încât rezultatul dorit de ea să fie afişat pe primul loc şi să lase impresia celui care caută pe Google că este „un fapt adevărat”. Iar organizaţia poate să facă acest lucru chiar susţinând cu tărie – aşa cum procedează orice propagandă inteligentă – că nu este nicidecum vorba de propagandă.

Pe scurt, internetul este, în mare măsură, un câmp de luptă sângeros pentru războaiele adevărului. Aşa cum se prezintă el acum, poate părea mai greu ca niciodată să ştii ce este adevărat, iar acest lucru i-a determinat pe unii comentatori să creadă că, de fapt, conceptele de adevăr şi obiectivitate sunt deja depăşite.

Realul ca virtual

Problema deosebirii între ceea ce este şi ceea ce nu este real sau între ceea ce este şi ceea ce nu este adevărat nu reprezintă, nici pe departe, rezultatul erei digitale. Noutatea constă în modul cum se manifestă problema.

Scoateţi o monedă din buzunar şi ţineţi-o în palmă. Priviţi moneda: ce formă are? Dacă veţi spune „rotundă”, aşa cum spun majoritatea oamenilor, atunci vă sugerez să mai priviţi o dată. Dacă nu ţineţi moneda chiar în faţa ochilor, atunci este foarte probabil să vedeţi o formă mai eliptică. Iar acest lucru se confirmă dacă faceţi un desen realist al monedei. Probabil că un copil ar desena un cerc, însă un artist mai priceput va desena o elipsă. De ce? Fiindcă asta este ceea ce percepem noi. Dar, dacă este aşa, atunci avem o enigmă. Moneda este circulară. Ceea ce percepem noi nu este circular. Prin urmare, ceea ce

percepem noi nu este moneda.

Acesta este genul de argument care l-a convins pe Locke să susţină ipoteza că ceea ce percepem în mod direct nu sunt obiectele în sine, ci percepţiile sau reprezentările noastre legate de obiectele respective: „ideile” noastre legate de ele, aşa cum se exprima Locke. El afirma că acesta este singurul mod de a explica de ce uneori avem o înţelegere greşită asupra lumii. Iluziile optice (cum este forma monedei) reprezintă un astfel de exemplu.

Locke a folosit, de asemenea, teoria „ideii” pentru a explica faptul că percepţiile noastre sunt adesea relative. Iată încă unul dintre experimentele lui, unul pe care este posibil să-l fi făcut şi dumneavoastră în copilărie. Luaţi trei recipiente pline cu apă: primul cu apă fierbinte, al doilea cu apă rece, iar al treilea cu apă călduţă. Introduceţi mâna dreaptă în recipientul cu apă rece, mâna stângă în cel cu apă fierbinte, iar apoi introduceţi-le pe amândouă în recipientul cu apă călduţă. Cunoaştem rezultatul: mâna care a stat în apă rece va simţi apa fierbinte, iar cea care a stat în apă fierbinte va simţi apa ca fiind rece. Prin urmare, ce percepem noi cu adevărat? Răspunsul lui Locke, conform teoriei lui Galileo, a fost următorul: asemenea apei şi a monedelor, toate substanţele au două tipuri de „calităţi”. Calităţile lor principale sunt acele aspecte care se află cu adevărat „în „obiecte – acele proprietăţi pe care le au independent de percepţia noastră. Exemplele preferate ale lui Locke erau dimensiunea, forma şi extinderea în spaţiu, dar astăzi am spune că masa este calitatea primordială. Pe de altă parte, calităţile secundare sunt acele calităţi care nu se află „în „obiect, spunea Locke, ci reprezintă doar acea putere pe care o au obiectele, în virtutea microstructurii lor, de a determina în noi anumite percepţii sau idei. Culorile, mirosurile, gusturile şi însuşirea de a percepe căldura şi frigul sunt asemenea exemple, spunea el. Astfel, dacă spunem că maşina pompierilor este roşie, nu înseamnă că roşul este

calitatea ei intrinsecă: nu are particule „roşii” în compoziţie. Roşul şi alte calităţi „secundare” sunt definite *în funcţie de felul cum le percepem*.

Locke credea că întreaga cunoaştere este mediată prin percepţiile noastre. Percepţiile noastre sunt asemenea unor ochi în permanenţă holbaţi. Uneori, atunci când avem vederea limpede, percepţia noastră reprezintă lumea aşa cum este ea cu adevărat. În concepţia lui Locke, acest lucru înseamnă că, de fapt, ideile noastre sunt determinate să se asemene cu obiectele din exteriorul minţii noastre. Dar bineînţeles că vederea noastră *nu este* întotdeauna limpede – ceea ce ridică un semn de întrebare evident, pe care l-a formulat George Berkeley, filosof contemporan cu Locke. Dacă suntem întotdeauna prinşi în capcana percepţiilor noastre, atunci cum putem spune vreodată care dintre acele percepţii reflectă lucrurile aşa cum sunt ele cu adevărat şi care sunt produsele propriei noastre minţi? Nicio verificare şi niciun experiment nu vor putea fi de folos, nota Berkeley, căci, potrivit concepţiei lui Locke, nu putem ieşi din cercul strâmt al percepţiilor noastre şi, prin urmare, nu putem avea cu adevărat un punct de vedere.

Indiferent dacă astăzi suntem de acord sau nu cu detaliile filosofiei lui Locke, este clar că provocarea lansată de Berkeley îşi păstrează valabilitatea. Într-adevăr, în anumite privinţe, pare mai dificil ca niciodată să facem deosebirea între ceea ce este real şi ceea ce este subiectiv.

Unul dintre motive este faptul că internetul este o *construcţie*, ceva creat de noi înşine, un artefact, cu alte cuvinte, un lucru adus la viaţă în mod intenţionat, printr-o acţiune umană îndreptată în acest scop. Serverele, cablurile şi circuitele care alcătuiesc coloana vertebrală a internetului sunt toate nişte artefacte în sensul propriu al cuvântului. Dar la fel sunt şi pachetele de informaţii care compun corpul internetului. Website-urile, interfeţele utilizatorilor, fişierele jpg, filmele de pe Netflix, *cookies-urde* sunt şi ele artefacte în sensul propriu al cuvântului.

Ele sunt la fel de reale ca orice altceva. Însă modul în care obiectele informaţionale sunt reale, precum şi modul în care ele sunt construite sunt foarte diferite, întrucât, aşa cum nota filosoful Luciano Floridi, obiectele informaţionale sunt abstractizate, în sensul că ele sunt „tipizate”. Dacă vorbim despre un fişier de muzică înseamnă să vorbim despre un obiect care nu este identic cu niciunul dintre „modelele” sale. Şi asta fiindcă este imposibil să se facă vreo deosebire între copiile digitale; putem crea simultan nenumărate „copii” ale unui fişier digital. Dat fiind că toate sunt create în acelaşi timp, niciuna dintre ele nu este de fapt o „copie”, ci fiecare dintre ele are acelaşi drept să pretindă că este originalul.

Acest lucru înseamnă, potrivit lui Floridi, că ne-am extins concepţia obişnuită în legătură cu ceea ce este real, de la ceea ce este material (ceva ce putem lovi) până la includerea „obiectelor şi proceselor care sunt *dematerializate*, în sensul că ele tind să fie văzute ca având o existenţă care nu depinde de un suport fizic”. 4 Dar, de fapt, noi eram deja familiarizaţi cu obiectele dematerializate încă dinainte de revoluţia digitală. La urma urmelor, ce este o lucrare muzicală? Simfonia a V-a de Beethoven sau piesa „New York”, compusă de Jay Z, sunt chiar mai abstracte decât înseşi fişierele digitale care le codifică: chiar dacă am distruge toate computerele şi tot s-ar mai găsi cineva în stare să fredoneze melodiile. Totuşi, chiar dacă nu ne-am extins cencepţia despre ceea ce este real în sine, este limpede că am construit noi tipuri de lucruri reale. Şi, dat fiind că forma noastră digitală de viaţă este compusă din aceste noi tipuri de lucruri, am putea spune că forma noastră digitală de viaţă este construită, la modul propriu, într-un fel profund diferit de formele anterioare de viaţă umană.

O consecinţă a acestui aspect este faptul că e mai dificil să vedem ceea ce este şi ceea ce nu este construit. Concepţia lui Locke asupra lumii presupune o distincţie între ceea ce este intrinsec (calităţile primordiale) şi ceea

ce este, cel puţin parţial, dependent de noi (calităţile secundare). Însă, aşa cum nota Floridi, este tot mai greu de stabilit linia de demarcaţie dintre „în viaţă" şi „în afara vieţii". Ceasurile, ochelarii şi telefoanele nu mai sunt lucruri mecanice. Ele sunt porţi de acces către internet. Deosebirea dintre magazinele fizice şi cele online este, de asemenea, tot mai greu de făcut. Deja putem intra într-o cabină de probă elegantă, care îţi aminteşte cine eşti şi care are o oglindă *touchscreen*. Termostatele, frigiderele, jucăriile pentru copii, maşinile de spălat pot fi (şi sunt) conectate digital la internet; ele trimit şi primesc informaţii, e-mailuri, localizări sau actualizări. Acesta este Internetul Lucrurilor. Aşa cum notează Floridi, „pe măsură ce interfeţele devin tot mai puţin vizibile, linia de demarcaţie dintre *aici* (*analog*, *offline*) şi *acolo* (*digital*, *online*) devine tot mai greu de observat, cu toate că acest lucru este atât în avantajul lui *acolo*, cât şi al lui *aici* „5

Însă ştergerea distincţiei dintre online şi offline nu se datorează numai unor lucruri precum ceasurile inteligente. Căci internetul nu este doar Internetul *Lucrurilor*. El este, de asemenea, compus din artefacte sociale. Iar aceste artefacte sociale sunt interconectate cu artefactele generice. Ele merg mână în mână.

Iată ce vreau să spun. Nu toate artefactele generice sunt şi artefacte sociale. Oamenii fac gloanţe şi bombe, dar acestea nu au o dimensiune socială implicită (de fapt, dimpotrivă). Faptul că ceva este o armă sau un scaun depinde de o anumită funcţie pe care o îndeplineşte, armele sau scaunele fiind inventate de oameni tocmai pentru a îndeplini acele funcţii (de a ucide, în primul caz, şi de a oferi un loc de stat, în cel de-al doilea caz). Însă aceste funcţii nu sunt, în mod necesar, definite în termenii unor factori sau cutume sociale. Pe de altă parte, artefactele sunt parţial constituite din practici sociale definitorii.6 Aceste practici sociale pot fi reglementate sau nu. Nereglementate înseamnă a fi *cool*. Ceea ce face ca ceva să fie *cool* este legat de modul cum sunt percepuţi

oamenii potrivit unei matrice sociale – adică, în funcţie de aşteptările şi presupunerile privind modul cum „ar trebui” să se poarte sau să se îmbrace. Atitudinea *cool* este construită în funcţie de aşteptările sociale. Însă a fi (sau a nu fi) *cool* este o diferenţă care poate „face diferenţa” în ceea ce priveşte fericirea oamenilor în cadrul grupurilor sociale. Acelaşi lucru se aplică şi în cazul rolurilor sociale mai clar reglementate. Calitatea mea de soţ este definită în funcţie de factori sociali: sunt soţ fiindcă îndeplinesc anumite aşteptări şi cutume definite juridic. Nu putem defini „soţ” şi „soţie” fără a ne raporta la aceste condiţii legale. Şi totuşi dacă cineva ajunge să fie sau nu soţ – dacă te poţi căsători cu o persoană de acelaşi sex, de pildă – este ceva ce contează pentru noi, ceva ce pare la fel de real şi de important ca orice altceva. Acelaşi lucru se poate spune şi în cazul economiilor, pieţelor, guvernelor, banilor, profesiilor, religiilor, legilor. Acestea nu doar că nu s-ar fi născut dacă nu ar fi existat practicile sociale, ci ele sunt determinate de practicile sociale; nu le putem defini fără a ne raporta la diferitele moduri structurate în care oamenii fac lucrurile. Şi, în fiecare caz, ele contează, iar noi le tratăm, în consecinţă, ca făcând parte din realitatea noastră, la fel cum procedăm şi cu lucrurile concrete ale lumii.

Artefactele sociale se pot schimba. Atunci când se întâmplă acest lucru, schimbările ne pot lua prin surprindere sau pot fi contrare prejudecăţilor noastre, întrucât concepţiile noastre cu privire la artefactele sociale, asemenea oricărei concepţii, pot deveni rigide sau pot fi percepute ca fiind indispensabile pentru explicarea realităţii. Aşa s-au înrădăcinat concepţiile cu privire la rasă şi gen în mod tradiţional, iar mulţi oameni încă le mai consideră astfel. De aceea, atunci când ne schimbăm modul de a ne raporta la ele, răsturnăm o mulţime de prejudecăţi.

În lumea digitală, artefactele generice şi artefactele sociale sunt create într-un „circuit de reacţie”. Viaţa în

infosferă este în continuă schimbare, sub influenţa unor artefacte sociale, iar aceste artefacte sociale sunt ele însele rezultatul vieţii în infosferă. Unele dintre aceste schimbări sunt de natură cantitativă (de exemplu, extinderea conceptului de „prieten”, care include acum şi „prieten pe Facebook”). Alte schimbări sunt mai radicale şi reprezintă, în general, rezultatul schimbărilor în privinţa aşteptărilor şi presupunerilor – schimbări care sunt determinate de transformările tehnologice. Un exemplu concludent este concepţia noastră privind proprietatea. Ce înseamnă „să deţii” acum muzică sau literatură sau orice altceva care este postat pe internet? Ar trebui să fie totul accesibil oricui, fără ca autorul creaţiilor respective să fie recompensat? (S-ar putea spune că această întrebare este depăşită, întrucât se bazează pe aşteptări şi presupuneri învechite.) Conceptul de proprietate reprezintă o construcţie socială prin excelenţă, dar este în continuă transformare. Un alt exemplu – despre care vom vorbi în capitolul următor – este caracterul privat. Atunci când pătrundem în curajoasa lume nouă a internetului, ne obişnuim tot mai repede cu ideea de a avea din ce în ce mai puţină intimitate, iar acest lucru ne schimbă şi modul cum percepem însăşi ideea de intimitate.

Forma noastră de viaţă digitală ne schimbă până şi identitatea şi felul cum o modelăm. Acest lucru este relevant pentru discuţia noastră, fiindcă anumite aspecte ale identităţii noastre reprezintă, în mod clar, artefacte sociale. Identitatea noastră, în sens psihologic, implică un număr de factori, inclusiv, aşa cum preciza filosoful Owen Flanagan, „un sistem integrat de identificări, dorinţe, angajamente, aspiraţii, convingeri, dispoziţii, trăsături temperamentale, roluri, fapte şi tipare de acţiune trecute şi prezente”.7 împreună, aceste aspecte alcătuiesc ceea ce înţelegem noi prin conceptul de „sine”.

În general, considerăm că factorii care determină ca şinele să fie vulnerabil sunt factori care provin „din exterior” – inclusiv ceea ce spun şi fac alţi oameni, atunci

când se află în compania noastră. Cine suntem este determinat de cine sunt alţii, şi viceversa. Dar felul cum gândim despre noi înşine, felul cum ne reprezentăm pe noi înşine este important pentru cine suntem. Felul cum ne definim pe noi înşine într-un anumit moment – amabil, inteligent, jenat etc. – poate intra în conflict cu alte reprezentări ale propriei noastre identităţi, iar acest conflict poate determina o schimbare în percepţia generală despre noi înşine. Iar această nouă percepţie poate schimba, la rândul ei, felul cum vom reacţiona în situaţii viitoare, ceea ce ar putea avea un impact asupra viitoarelor noastre reprezentări ale propriei persoane, şi aşa mai departe. Acest aspect i-a determinat pe unii filosofi, precum Flanagan şi Daniel Dennett, să tragă concluzia că şinele nu este doar o simplă construcţie, ci este o construcţie narativă. Eu sunt produsul poveştii pe care eu şi alţii o spunem despre mine însumi, chiar dacă sunt sau nu conştient de acest fapt.

Iar dacă aşa stau lucrurile, atunci înseamnă că suntem poveşti care sunt tot mai mult construite online în reţelele sociale. Pentru un număr din ce în ce mai mare de oameni, în special pentru cei născuţi pe la mijlocul anilor 1990, cine şi ce eşti este definit în bună măsură de activităţile tale online. În perioada de început a Web 2. O, acest lucru era mai puţin apreciat: oamenii postau fotografii cu ei în diferite ipostaze (în timp ce beau la petreceri etc.), care, mai târziu, le provocau neplăceri sau chiar ratarea unei oportunităţi de a-şi găsi un serviciu. Însă, în ziua de azi, oamenii sunt mult mai conştienţi de acest aspect: un student poate să plătească pentru a i se „retuşa” imaginea online, aşa încât să pară mai respectabilă – care poate chiar să îi depăşească propria reprezentare despre el însuşi. Suntem conştienţi de poveştile pe care ni le spunem unii altora şi nouă înşine.

Construirea identităţii online este interesantă în ea însăşi. Dar este şi un exemplu extrem de util, care reflectă modul cum este construită forma noastră digitală de viaţă.

Iar acest aspect ar putea fi interpretat ca fiind ultimul cui bătut în sicriul obiectivităţii. Dacă forma noastră digitală de viaţă şterge însăşi diferenţa dintre ceea ce este primordial şi ceea ce este secundar, dintre ceea ce este construit şi ceea ce deja există, *chiar şi în cazul propriei noastre persoane*, atunci ce rost mai are să vorbim despre obiectivitate şi adevăr? Dacă realul este virtual, atunci cât de important mai poate fi adevărul?

Interludiu: SIM sau non – SIM

Să presupunem că, în viitor, vom putea alege între a trăi ca SIM (persoane cu identitate simulată) şi a continua să trăim cum am făcut-o şi până atunci. După ce am făcut alegerea, compania ne ajută să uităm că am făcut vreodată vreo alegere. Romanele science-fiction abundă în astfel de scenarii (Philip K. Dick a scris mai multe cărţi pe această temă), dar ele au fost folosite şi de filosofi.8 Le putem folosi şi noi, aici, pentru a vedea cât de mult mai preţuim ideea de adevăr.

Să ne imaginăm din nou că, în viitor, computerele vor fi capabile să creeze lumi SIM, care nu vor mai putea fi deosebite, „din interior”, de lumile reale. Să presupunem că aceşti superingineri călătoresc înapoi în timp şi ne oferă trei opţiuni (poate că sunt fani *Matrix* şi ne oferă pastile de diferite culori). Totuşi, ne previn că, odată ce am făcut alegerea, nu ne mai putem întoarce: este un contract permanent.

Opţiunea 1 este să ne continuăm viaţa aşa cum este ea acum. Prietenii sunt binevoitori, iar cei dragi ne iubesc (sau nu, în funcţie de caz). Opţiunea 2 este să trăim exact aşa cum am trăit şi până acum, dar ca SIM. Cum reuşesc să facă acest lucru îi priveşte – poate că ne „transplantează” structura creierului într-un SIM sau poate că ne ţin trupurile în viaţă şi fac în aşa fel încât creierul nostru să aibă experienţa unei vieţi SIM. Oricum ar fi, vor proceda în aşa fel încât să nu ştim că trăim, de fapt, într-o lume SIM. Opţiunea 3 este asemenea opţiunii 2, cu o singură excepţie foarte importantă: aici, unii dintre

prietenii şi iubiţii noştri ne dispreţuiesc. Dar noi nu vom descoperi niciodată acest lucru şi nici nu ne vom aminti vreodată că am avut această informaţie; vom fi perfect induşi în eroare. Din interior, toate cele trei vieţi vor fi imposibil de deosebit; dacă prima ne aduce bucurie, şi celelalte fac acelaşi lucru; dacă prima ne aduce suferinţă, şi celelalte fac acelaşi lucru, şi aşa mai departe, până la moarte.

Nu prea avem de ales. Obligaţi să alegem, aproape toţi vom prefera prima viaţă. Poate că unii vor fi ambivalenţi; vor da cu banul. Probabil că nimeni nu va prefera, *în mod activ*, cea de-a treia viaţă, fiindcă ea implică o dublă inducere în eroare. Oricum ar fi, reacţia noastră ne spune ceva despre cât de mult ne displace să fim minţiţi. În cazul celor ambivalenţi, minciuna înseamnă mai puţin decât înseamnă pentru alţii. O cale este tot atât de bună ca şi alta. Sigur că mulţi dintre noi vom considera această atitudine stranie, chiar respingătoare. Nu vrem doar *să pară* că avem prieteni şi iubiţi, vrem prieteni şi iubiţi adevăraţi, chiar dacă nu ar exista nicio diferenţă perceptibilă, la nivelul experienţei, între o situaţie şi cealaltă. În plus, vrem să ne dorim să fim aşa: este important pentru noi să nu fim minţiţi. Nu ne-am dori să fim ambivalenţi cu privire la calea pe care o alegem, tot atât de mult cât nu ne-am dori să intrăm într-o lume iluzorie.

Atitudinea noastră cu privire la astfel de opţiuni ne spune ceva şi despre atitudinea noastră cu privire la adevăr. Faptul că preferăm să nu fim minţiţi – chiar şi când minciuna este imposibil de detectat – sugerează că preferinţa noastră pentru adevăr, oricare ar fi el, se păstrează chiar şi atunci când nu ar avea niciun efect asupra modului cum experimentăm viaţa.9

Dar – aţi putea fi nerăbdători să întrebaţi – ce-ar fi dacă superinginerii v-ar oferi opţiunea unei vieţi SIM la care aţi visat dintotdeauna? în această viaţă SIM, puteţi fi orice vă doriţi (atlet celebru, scriitor de succes, rock star

sau toate trei la un loc etc.). Ar fi ca şi când aţi trăi într-un joc pe calculator. Să numim asta opţiunea 4.

Cât de atractivă ar părea opţiunea 4 depinde de felul cum este prezentată. Am descoperit că răspunsurile variază, dacă ni se spune că o putem „testa" pentru o scurtă perioadă de timp sau dacă este o opţiune permanentă10. Cei mai mulţi oameni ar fi dispuşi să testeze o super-viaţă SIM, mai ales dacă nu ar exista nicio consecinţă negativă (la fel cum cei mai mulţi oameni ar încerca anumite droguri, dacă nu ar exista consecinţe negative). Unii oameni ar alege această viaţă cu entuziasm, chiar şi pentru perioade mai lungi – mai ales dacă viaţa lor „reală" este plină de suferinţă. Însă cei mai mulţi dintre noi ar fi precauţi, în cazul în care alegerea ar fi permanentă. Ar fi o experienţă plăcută, dar ar fi ca şi cum am trăi viaţa într-un extaz indus artificial. Nimic nu ar fi obţinut prin efort propriu, iar „cunoaşterea" şi „înţelepciunea" pe care le-am dobândi în viaţa noastră SIM ar fi nişte simple născociri generate de un computer. Acest fapt sugerează că, deşi adevărul nu este, nici pe departe, unica noastră valoare, totuşi încă îl mai preţuim, în general.

Dar *al cui* adevăr, mai precis?

Neadevăr, falsuri şi minciună nobilă

Când actorul Mike Daisey s-a prezentat în faţa publicului de la Universitatea Georgetown, în 2012, el se afla în centrul unui scandal mediatic. Daisey este autorul unui monolog inteligent, amuzant şi foarte sarcastic, intitulat *The Agony and Ecstasy of Steve Jobs* („Agonia şi extazul lui Steve Jobs"). În acest spectacol-monolog, care nu are un scenariu oficial, Daisey – un pasionat de tehnologie declarat – descrie trezirea lui la realitate în legătură cu produsele Apple, pe care le iubeşte atât de mult, în special pe iPhone-ul său. El povesteşte cum, dându-se drept om de afaceri, a reuşit să pătrundă în fabrica din China unde sunt produse aceste telefoane – o operaţiune de proporţii gigantice şi absolut

dezumanizantă. Mike Daisey oferă detalii grafice despre condiţiile în care lucrează muncitorii chinezi, construind şi asamblând manual majoritatea părţilor componente ale telefoanelor.

Spectacolul-monolog prezentat de Daisey a stârnit reacţii puternice. El demonstra cât de ignoranţi suntem, în mod voit, cei mai mulţi dintre noi, în legătură cu modul cum sunt produse „jucăriile" noastre digitale. Mike Daisey ne-a oferit şansa să aruncăm o privire în spatele cortinei magicianului. Însă spectacolul conţinea şi câteva neadevăruri. Cu câteva luni înainte de discursul ţinut la Georgetown, Daisey îşi prezentase monologul în cadrul unei binecunoscute emisiuni radio intitulate *This American Life*. Producătorii l-au întrebat dacă afirmaţiile despre condiţiile de muncă din fabricile din China se ridică la standardele jurnalistice. Daisey a răspuns afirmativ. Însă investigaţiile ulterioare ale reporterilor au scos la lumină unele inadvertenţe: Daisey a declarat că a vorbit cu oameni cu care translatorul lui a afirmat că de fapt acesta nu vorbise sau că a vizitat anumite locuri şi că a fost martorul unor evenimente, la care de fapt nu participase. Întâmplările cu pricina nu aveau mare relevanţă – se înscriau mai curând în categoria detaliilor mărunte. Însă aceste scăpări au fost suficiente pentru a-i determina pe producătorii emisiunii *This American Life* să transmită un întreg episod de „retractare".

În discursul ţinut la Universitatea Georgetown, Daisey a recunoscut că prezentase eronat unele aspecte în legătură cu ceea ce văzuse şi că, de asemenea, comprimase unele fapte, pentru a le prezenta mai bine într-o formă dramatică. Pe scurt, îşi luase unele libertăţi narative. El şi-a cerut scuze producătorului emisiunii, Ira Glass, precum şi celor care au ascultat emisiunea crezând că spectacolul-monolog are caracter jurnalistic. Însă nu şi-a cerut scuze pentru realizarea acelui spectacol, declarând că motivul pentru care l-a creat a fost tocmai pentru a dezvălui un adevăr extrem de important – un adevăr moral,

care fusese ascuns consumatorilor. El sacrifica unele mici adevăruri pentru a dezvălui „marele adevăr”.

Povestea lui Mike Daisey fascinează din mai multe motive. Are toate ingredientele unei tragedii clasice: un erou în căutarea unui adevăr nobil, care este înfrânt din cauza mândriei lui nemăsurate; un discurs filosofic emoţionant în cadrul deznodământului. Dar această poveste este interesantă tocmai pentru că nu este un caz izolat. O temă comună, adesea exprimată de către persoana care este prinsă falsificând detalii, este ideea „sacrificării micilor adevăruri pentru un adevăr mare”. Iar oamenii nu îşi cer întotdeauna scuze. Scriitorul John D’Agata merge chiar mai departe, sugerând că distincţia dintre ficţiune şi nonficţiune este iluzorie. D’Agata, scriind ceea ce noi, ceilalţi, numim articole de non-ficţiune, încearcă, aşa cum spune el, „să reconstruiască detalii în aşa fel încât să le facă să pară semnificative, chiar dacă acea semnificaţie nu se manifestă în mod natural în evenimentul descris. Caut adevărul, dar nu neapărat acurateţea”.11

Sigur că orice încercare de a spune ceva complicat într-un mod narativ – povestea Războiului Civil, de pildă, prezentată într-un documentar – va sacrifica, în mod necesar, unele detalii pentru a ilustra firul evenimentelor. Iar omiterea unor detalii, care este firească în orice descriere a unui eveniment, ar putea fi considerată drept o sacrificare a adevărului, într-o anumită privinţă. Însă majoritatea oamenilor nu sunt deranjaţi de aceste lucruri. Ei ştiu că detaliile trebuie adesea omise din naraţiunile istorice, precum şi faptul că *recrearea* evenimentelor istorice trebuie să vină ca o completare acolo unde lipsesc unele date despre trecut, în consecinţă, ne adaptăm aşteptările şi, dacă suntem înţelepţi, nu luăm această reconstituire drept altceva decât o ficţiune de inspiraţie istorică.

Cazul lui Daisey ilustrează, însă, cât de repede se pot schimba aceste aşteptări, în general, nu îi considerăm

jurnalişti pe povestitori –, iar această aşteptare nu s-a schimbat fiindcă Daisey a vorbit la un post de radio, ci din cauza mesajului său, care avea ca scop dezvăluirea unui adevăr ascuns despre felul cum sunt produse iPhone-urile – un adevăr pe care el a considerat, în mod corect, că trebuie să-l aducă la lumină. Cu alte cuvinte, spectacolul lui era *despre* faptul că ignorăm anumite lucruri. Când acesta este conţinutul mesajului, atunci aşteptările se schimbă. Ne aşteptăm să primim detaliile corecte sau să ni se explice mai clar – aşa cum face acum Daisey pe parcursul spectacolului – cum şi când sunt sacrificate detaliile de dragul naraţiunii. Iar aceste aşteptări sunt cu atât mai mari dacă suntem convinşi că este vorba despre ceva important. De aceea, scuza oferită de D'Agata, care spunea „pe mine mă interesează adevărul, nu acurateţea", sună fals. Dacă, aşa cum pretinde D'Agata, vă spun că ceva este important, atunci vă redirecţionez aşteptările. Prin urmare, aveţi dreptate să vă simţiţi ofensaţi dacă, după aceea, ignor tocmai acele aşteptări pe care le-am creat eu însumi. Când oamenii sacrifică adevărul cu – a „mic – ceea ce D'Agata numeşte „acurateţe" – pentru un Adevăr mare, atunci ne manipulează aşteptările.

Internetul face ca această manipulare a aşteptărilor oamenilor să fie ridicol de uşoară. Aceasta şi din cauza relativei anonimităţi a internetului, dar şi deoarece contextul de stabilire a aşteptărilor este tot mai greu de urmărit.

Falsele identităţi reprezintă un bun exemplu. Acestea sunt identităţi online create pentru a-i face pe oameni să creadă tot felul de informaţii. Un manager de hotel sau proprietarul unui restaurant, care intră pe un site ce conţine evaluările consumatorilor pentru a-şi evalua propria afacere sau angajează pe cineva să facă acest lucru, foloseşte o identitate falsă. Scriitorii care postează recenzii ale propriilor cărţi, sub nume false, pe Amazon, şi atacă lucrările altora, sub aceleaşi nume false, fac acelaşi lucru. La un nivel aş putea spune sinistru, se ştie că multe

guverne folosesc identităţi false şi *social media* pentru a influenţa opinia publică. În general, occidentalii asociază acest tip de comportament cu China şi cu alte regimuri represive, şi pe bună dreptate. În 2013, China a fost acuzată că a creat zeci sau poate chiar sute de conturi Twitter false în scopuri de propagandă cu privire la relaţiile dintre China şi Tibet. Însă, nici guvernele occidentale nu se silesc să folosească identităţi false. Aşa cum dezvăluia ziarul *The Guardian* în 2011, guvernul SUA a creat *Operation Earnest Voice*, care a oferit companiei californiene Ntrepid milioane de dolari pentru a crea identităţi false, cu scopul declarat de a face propagandă pe internet în limbi precum arabă.12

O formă uzuală de asumare a unei identităţi false este folosirea unui *socialbot*. Un *socialbot* nu este o persoană care se dă drept o altă persoană (sau mai multe persoane), ci un robot care pretinde că este o persoană umană. Când spun „robot", nu mă refer, desigur, la un robot care merge şi vorbeşte, cum sunt cei din filmele SF, ci mă refer la un program computerizat care acţionează sub o falsă identitate umană, îşi exprimă aprecierea faţă de site-urile unor persoane reale şi postează comentarii, care simt apreciate de persoane reale. Aceste programe computerizate s-au dovedit extrem de eficiente pentru inducerea în eroare a oamenilor. Ele postează şi repostează, în mod independent, informaţii cu privire la evenimentele actuale, folosind bazele de date de pe internet aflate într-o continuă expansiune. Ele pot chiar să şi răspundă la e-mailuri. Adesea, sunt programate să posteze pe Twitter conform unui tipar care să mimeze ciclul natural de veghe şi somn. Într-un caz celebru, un binecunoscut jurnalist brazilian – despre care se spune că avea mai multă influenţă online decât Oprah – s-a dovedit a fi un fals.13 Alan Turing afirma, cu 60 de ani în urmă, că, dacă o maşină ar putea să-i păcălească pe oameni să creadă că este umană, atunci am avea motive să credem că ea gândeşte aşa cum credem noi că gândesc alte fiinţe

umane. Sub anumite aspecte, aceste programe computerizate par să fi trecut acest test.

Chiar dacă nu credem că ele gândesc (iar eu nu cred acest lucru), folosirea acestor programe este extrem de îngrijorătoare. Unul dintre motive este faptul că sunt atât de ieftine – poţi cumpăra „o armată” de asemenea programe cu doar câteva sute de dolari. Iar un alt motiv îl reprezintă faptul că sunt nişte imense instrumente de manipulare, concepute cu scopul de a-i face pe oameni să cumpere diverse obiecte sau să facă anumite lucruri, cum ar fi să voteze pentru anumiţi candidaţi. Este unul dintre motivele pentru care Twitter a interzis recent folosirea acestor programe. Evident că nu toate aceste programe sunt dăunătoare. Dar este o greşeală să privim această tehnologie doar ca pe o nouă formă de marketing şi publicitate. A scuza un comportament manipulativ spunând că este „doar publicitate” este ca şi cum am scuza infidelitatea, explicând că e „un simplu flirt”, în realitate, aceste programe sunt nişte mici escrocherii, făcându-i pe oameni să creadă că este vorba despre o persoană reală, ale cărei afirmaţii sunt sincere.

Precum în cazul lui Daisey, unii oameni se folosesc de false identităţi Online pentru a încerca să transmită cu succes puncte de vedere politice sau morale (ceea ce ei consideră „marile adevăruri”), deşi poate că sacrifică sau ignoră anumite detalii incomode. În multe situaţii, acest fapt poate fi lipsit de importanţă sau pur şi simplu o formă de autopromovare. Însă, alteori, miza poate fi cu mult mai mare.

În ultimii ani, diferite organizaţii politice au folosit în mod eficient *social media* pentru a-şi face propagandă. Din nou, ideea este să se transmită ceea ce se consideră a fi un „mare adevăr” prin denaturarea faptelor. Una dintre metode este întrebuinţarea fotografiilor. O tehnică uzuală este folosirea unei fotografii mai vechi, dar fiind prezentată ca şi când ar fi fost făcută cu ocazia unui eveniment mai recent. De pildă, o fotografie care a circulat intens pe

internet – şi care a fost reprodusă de diferite agenţii de ştiri serioase – ilustra un copil sărind peste şiruri de cadavre acoperite. Se preciza că fotografia fusese făcută imediat după masacrul de la Houla, din Siria, în 2012. De fapt, fotografia fusese făcută cu un deceniu în urmă, în Irak. S-a dovedit că această metodă este folosită pe scară largă, ceea ce a condus la încercarea de a găsi modalităţi de verificare pentru a ajuta publicul şi jurnaliştii să depisteze abuzurile.14

În *Republica*, Platon sugerează în mod explicit că ar fi bine pentru cetăţeni să creadă într-un mit care să-i facă să le pese de societatea lor şi să fie mulţumiţi să o menţină stratificată. Platon numea asta „minciuna nobilă" şi credea, pe cât se pare, că acest lucru este inevitabil pentru supravieţuirea statului. Şi, desigur, denaturarea adevărului *este* uneori justificată: pentru a proteja pe cineva sau pentru a preîntâmpina un scandal ori pentru a minimaliza o ofensă. Viaţa este complicată, iar principiile morale trebuie să fie întotdeauna aplicate în funcţie de context. Însă problema cu aşa-numitele minciuni nobile este că ele sunt precum chipsurile: este greu să te opreşti după ce ai mâncat doar unul. Şi asta fiindcă în momentul în care se descoperă că o minciună nobilă nu este altceva decât o minciună, atunci devine, brusc, tot atât de „nobil" să se mintă în legătură cu faptul dacă se ştia într-adevăr că este o minciună. Muşamalizările devin minciuni nobile. Asasinatele devin minciuni nobile. Şi, încetul cu încetul, alunecăm pe pantă şi nimerim chiar între fălcile rechinului.

Obiectivitatea şi lumea noastră construită în lumea internetului poate fi greu de aflat care este adevărul. Pe de o parte, fiindcă lumea digitală este o lume construită, însă una construită de o mulţime infinită de mâini, urmărind diferite planuri. Iar pe de altă parte fiindcă pare tot mai dificil să ieşim din această realitate construită de noi.

Aceste lucruri i-au determinat pe unii comentatori să susţină faptul că obiectivitatea a murit. Spre exemplu, David Weinberger, teoretician al internetului, afirmă că

obiectivitatea „a căzut din graţiile culturii noastre” atât de mult, încât Codul de Etică al Jurnaliştilor Profesionişti nu o mai include ca valoare oficială (încă din 1996). Weinberger precizează că forma noastră de viaţă digitală subminează importanţa obiectivităţii şi pentru că oamenii „privesc întotdeauna lumea în care trăiesc dintr-un anumit punct de vedere”. Acest lucru este o problemă fiindcă obiectivitatea se bazează pe o ipoteză metafizică: „Obiectivitatea îi promite cititorului că buletinul de ştiri prezintă lumea aşa cum este, eliminând (sau cel puţin minimalizând) latura individuală, elementele subiective, şi oferind, aşa cum precizează filosoful Thomas Nagel, o privire de nicăieri”.15 Pentru Rosen şi Weinberger, obiectivitatea este o iluzie fiindcă nu există aşa ceva, o privire de nicăieri.

Poate că nu. Însă acest fapt nu exclude obiectivitatea – de vreme ce a fi obiectiv nu presupune o privire de nicăieri. Adevărurile sunt obiective atunci când ceea ce le face să fie adevărate nu depinde numai de noi, atunci când nu sunt construite, însă o *persoană* este obiectivă sau are o atitudine obiectivă în măsura în care este sensibilă la argumente raţionale. A fi sensibil la argumente raţionale implică ideea de a fi conştient de propriile limite şi de faptul că s-ar putea ca unele dintre convingerile tale să nu aibă la bază argumente raţionale, ci propriile prejudecăţi, propriul tău punct de vedere. Obiectivitatea presupune o minte deschisă. Nu presupune să fii sensibil la argumente raţionale care sunt imposibil de susţinut dacă nu există un punct de vedere, ci înseamnă să fii sensibil la argumente raţionale care pot fi susţinute din puncte de vedere multiple şi diverse. Poate că a fi obiectiv în acest sens nu ne va aduce întotdeauna, aşa cum ar fi recunoscut Locke, mai aproape de adevărul adevărat, ceea ce „Kant numea lucrurile în sine”. Dar asta înseamnă să repetăm ceea ce ştim deja: a fi obiectiv sau sensibil la argumentele raţionale nu reprezintă o garanţie a certitudinii.

În opinia lui Weinberger, obiectivitatea „s-a impus ca o valoare publică mai ales din nevoia de a aborda

problema limitelor cuvântului tipărit, ca mijloc de cunoaştere”.16 Nevoia de obiectivitate, explică el, se naşte din faptul că hârtia – el se referă aici la cuvântul tipărit – reprezintă un mediu static; te forţează „să incluzi tot ceea ce are nevoie cititorul pentru a înţelege un subiect”. În viziunea lui, internetul a înlocuit valoarea obiectivităţii cu transparenţa – în două moduri. Pe de o parte, este uşor să afli de pe internet opiniile unui autor, fiindcă, mai mult ca sigur, vei găsi o mulţime de informaţii despre acesta. Şi, pe de altă parte, sursele autorului sunt mult mai accesibile: un *hyperlink* te poate duce drept la ţintă, permiţându-ţi să le verifici singur.

Sunt de acord că transparenţa, în ambele sensuri prezentate, este o valoare. Iar forma noastră digitală de viaţă a sporit, într-adevăr, transparenţa în unele privinţe – însă nu în toate (privinţele). A sporit transparenţa pentru cei care deja o caută şi o preţuiesc. Însă, aşa cum demonstrează folosirea identităţilor false, faptul că internetul permite manipularea comunicării ne îndreaptă în direcţia opusă. În plus, noi preţuim posibilitatea care ni se oferă de a verifica sursele tocmai fiindcă preţuim argumentele obiective – argumente care nu sunt valabile doar pentru un singur individ, ci pentru diferite puncte de vedere. Vrem să ştim dacă sursa informaţiilor noastre este tendenţioasă, fiindcă vrem să selectăm tocmai acele informaţii netendenţioase. Transparenţa nu înlocuieşte aprecierea valorii obiectivităţii; ea este o valoare fiindcă apreciem obiectivitatea.

Aşa cum nu putem lăsa labirintul vieţii noastre digitale să ne convingă să renunţăm la obiectivitate şi la argumente raţionale, tot astfel nu trebuie să ajungem să credem că toate adevărurile sunt construite, că adevărul este ceea ce e considerat a fi adevărat în comunitatea noastră, online sau offline. Ceea ce trece drept adevăr într-o comunitate poate fi modelat cu mult prea multă uşurinţă. Exact aici intervine Minciuna Nobilă. Ceea ce trece drept adevăr este vulnerabil în faţa manipulărilor puterii. Prin

urmare, dacă adevărul este doar ceea ce trece drept adevăr, atunci cei care nu sunt de acord cu părerea majorităţii sunt – prin definiţie – incapabili să rostească adevărul. Atunci, nu ne surprinde că ideea potrivit căreia adevărul este construit în jurul opiniilor a fost o idee preferată a celor puternici. Ea se reflectă perfect în formularea nemuritoare a unui consilier al preşedintelui Bush: „suntem un imperiu acum şi, atunci când acţionăm, ne creăm propria realitate”.17

De aceea, trebuie să credem cu tărie în ideea că cel puţin *unele* adevăruri nu sunt construite de noi – chiar dacă lumea digitală în care trăim este construită de noi. Dacă renunţăm la această idee, ne subminăm capacitatea de a ne angaja în critica socială: de a gândi dincolo de consens, de a vedea realitatea cu adevărat.

PARTEA A II-A

Cum ştim acum *i*

5

Cine vrea să ştie:

J

Intimitate şi autonomie

Viaţa în panoptic în 1890, Samuel Warren şi Louis Brandeis au publicat un articol în *Harvard Law Review* în care susţineau „dreptul la intimitate”. Acest articol a făcut senzaţie, fiind astăzi unul dintre cele mai des citate articole juridice din istoria Statelor Unite. Ceea ce este mai puţin cunoscut este ce anume a precipitat scrierea articolului. Tocmai fusese inventat aparatul de fotografiat Kodak şi era folosit (împreună cu alte aparate de fotografiat) pentru a fotografia celebrităţi în ipostaze deloc măgulitoare. Din cauza acestei invenţii revoluţionare, Warren şi Brandeis se temeau că tehnologia – şi utilizarea ei neîngrădită – afecta în mod negativ dreptul individului de a controla accesul la informaţia privată. Tehnologia părea să o ia cu mult înaintea stabilirii unor norme etice de folosire a ei.

În prima parte a acestei cărţi, am văzut cum unele

provocări filosofice ale antichităţii au redevenit actuale. Am încercat să înţelegem dacă argumentele sunt raţionale şi dacă adevărul este o iluzie. Însă aceste vechi probleme nu reprezintă decât o parte a poveştii. Pentru a aprecia cu adevărat cum e posibil să ştim mai mult, dar să înţelegem mai puţin, trebuie să recunoaştem prin ce se deosebesc modalităţile de cunoaştere în ziua de azi. Şi un bun început este acest fapt simplu: lucrurile pe care le purtăm cu noi ne permit să ştim mai multe ca niciodată despre lume, şi mai repede ca oricând. Dar ele îngăduie, de asemenea, lumii să ştie mai multe despre noi – şi în moduri la care nici nu au visat vreodată Warren şi Brandeis. Cunoaşterea a devenit transparentă. Privim pe fereastra internetului chiar în timp ce internetul ne priveşte pe noi.

81

CINE VREA SA ŞTIE: INTIMITATE ŞI AUTONOMIE

Cele mai multe date colectate în marea revoluţie informaţională se referă la noi. „Coo/cies-urile” – acei mici spiriduşi insidioşi ai internetului – au permis websiie-urilor să ne urmărească mişcările de zeci de ani. Acum, forme mult mai sofisticate de analiză a datelor le permit zeilor marilor date, Google şi Amazon, să alcătuiască profiluri detaliate ale preferinţelor noastre. Iar acest lucru face posibilă omniprezenta publicitate targetată. Căutaţi pantofi noi? Google ştie – şi vă va oferi imediat o reclamă în care vă este prezentată o gamă de pantofi pe care să-i căutaţi la următoarea dumneavoastră vizită pe un anumit site. Şi nici măcar nu trebuie să daţi clic ca să fiţi urmărit. Internetul Lucrurilor înseamnă că *smartphone-ul* dumneavoastră împrăştie în permanenţă date ce pot fi exploatate pentru a afla cât de mult timp petreceţi într-un magazin, ce departamente ale magazinului vizitaţi şi cât de mult timp, precum şi cât de mulţi bani cheltuiţi, în medie, şi pe ce anume. „Cutia neagră” a noului dumneavoastră automobil înregistrează cât de repede mergeţi, unde aţi călătorit şi dacă purtaţi centura de siguranţă. La care se adaugă tehnologiile mult mai vechi, care continuă să fie

folosite pe scară largă – cum ar fi monitoarele CCTV, care înregistrează evenimente în milioane de locuri de pe întreg globul.

Şi evident că exploatarea datelor nu se face doar în scopuri comerciale. Fără îndoială, cea mai mare companie de colectare a datelor din SUA este condusă de NSA, care a interceptat şi a înregistrat *zilnic* (iar asta se întâmpla în 2010) un număr aproximativ de 1, 7 bilioane de e-mailuri, telefoane şi alte tipuri de comunicaţii.1 în timp ce scriu aceste rânduri, aceeaşi organizaţie termină de construit mai multe centre de cercetare imense pentru a depozita şi a analiza aceste date în întreaga ţară, inclusiv spaţii de milioane de metri pătraţi în zone îndepărtate ale SUA.

Înţelegem cu toţii că, în ziua de azi, se ştie mai mult decât s-a ştiut vreodată despre ceea ce gândeşte, simte şi apreciază fiecare dintre noi. Este greu de evitat sentimentul că trăim într-o versiune actualizată a celebrului panoptic imaginat de Jeremy Bentham – o machetă a unei clădiri din secolul al XVIII-lea, pe care filosoful a propus-o drept închisoare. Ideea centrală era cea a unei închisori concepute ca un acvariu. Observaţia, spunea Bentham, afectează comportamentul –, iar deţinuţii şi-ar controla mai bine comportamentul dacă ar şti că intimitatea lor a dispărut cu totul, dacă ar putea fi văzuţi şi dacă ar putea vedea pe toată lumea în permanenţă.

Într-un anumit fel, viaţa noastră digitală este asemenea unui acvariu, însă un acvariu în care am intrat de bunăvoie. Unul dintre aspectele cele mai fascinante cu privire la dimensiunea urmăririi online în SUA este faptul că nu pare să-i pese

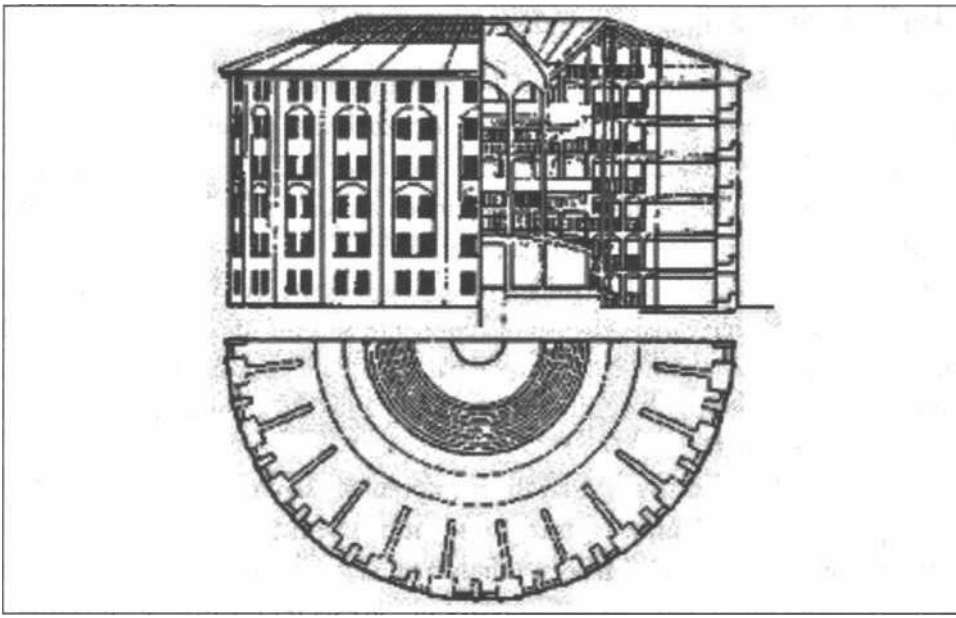

Fig. 1 – Machetă concepută de Bentham pentru clădirea Panopticului aproape nimănui. Ceea ce s-ar putea datora nu lipsei de informare a publicului cu privire la asta (cu toate că şi acest lucru este adevărat), ci faptului că majoritatea oamenilor pur şi simplu s-au obişnuit cu acest aspect. În plus, există şi multe aspecte pozitive. Reclamele targetate pot fi utile, iar urile au devenit aproape indispensabile pentru mulţi dintre noi. Iar puţini dintre noi ar putea nega faptul că o securitate sporită în faţa terorismului reprezintă un lucru bun.

Acestea sunt câteva dintre motivele pentru care autori precum Jeremy Rifkin au afirmat că intimitatea informaţiilor este o idee depăşită. Potrivit acestei concepţii, Internetul Lucrurilor expune valoarea intimităţii aşa cum este ea: o idiosincrazie a erei industriale.2 Aşa că nu este de mirare – am putea continua noi firul logic – că suntem dispuşi să renunţăm la ea, nu doar de dragul securităţii, dar şi pentru libertatea sporită care vine odată cu confortul.

Acest argument pare adevărat fiindcă, într-o anumită măsură, *este* adevărat: avem, la drept vorbind, mai multă

libertate datorită internetului şi minunilor sale. Însă, la fel ca în cazul multor altor argumente care susţin status-quo-ul, se simte şi aici adierea raţionalizării disperate. De fapt, este limpede, într-o anumită măsură, faptul că transparenţa sporită a vieţii noastre nu ne oferă o mai mare libertate, ci face exact contrariul – în moduri care sunt adesea invizibile.

Valorile intimităţii

Dacă astăzi sunteţi arestat pentru un delict grav în Statele Unite, vi se face o fotografie, vi se iau amprentele digitale şi, în unele cazuri, vi se prelevează o mostră de ADN din celulele obrajilor. Antonin Scalia, judecător la Curtea Supremă a SUA, a susţinut că asemenea metode de identificare cu ajutorul ADN-ului sunt ilegale, considerându-le o invazie şi o tiranie a autorităţilor.3

Din punct de vedere legal, cazul s-a dovedit a fi destul de complicat, întrucât nu este clar dacă prelevarea ADN-ului reprezintă sau nu un abuz, dat fiind că aceasta se poate face şi dintr-o mostră de păr sau de piele. Atunci, aşa cum s-au pronunţat cei mai mulţi, de ce nu ar fi considerată ilegală şi metoda identificării prin amprente digitale?

Ceea ce *este* clar e faptul că fotografiile, amprentele digitale şi probele de ADN permit poliţiei să vă identifice şi să vă reidentifice prin tehnici tot mai performante. Vă puteţi schimba numele şi înfăţişarea, iar amprentele digitale nu sunt chiar unice. Însă nu vă puteţi modifica ADN-ul – acesta reprezintă, pe bună dreptate, identitatea dumneavoastră.

Sigur că posibilitatea de a identifica răufăcătorii este, în general, un lucru foarte bun – iar ADN-ul s-a dovedit a fi un instrument eficient nu doar în această privinţă, ci şi pentru exonerarea oamenilor nevinovaţi, acuzaţi pe nedrept (şi uneori chiar condamnaţi). Pe de altă parte, oamenii au fost mereu oarecum suspicioşi faţă de noile metode de identificare. Iar aici sunt incluse chiar şi

metodele de bază pe care le trecem adesea cu vederea. Să ne gândim, spre exemplu, la nume. Un trandafir poate mirosi la fel de frumos sub orice nume, însă faptul că poartă un nume ne oferă posibilitatea de a-l reidentifica rapid şi de a comunica acea informaţie celorlalţi. De aceea, în anumite culturi, a cunoaşte numele adevărat al unei persoane îţi poate conferi puteri magice asupra ei, fiindcă poţi identifica „cine este cu adevărat” persoana respectivă.

Din aceleaşi motive, se spunea adesea – cum afirmă Warren şi Brandeis – că imaginile au putere. Chiar şi în zilele noastre, fotografia rămâne una dintre cele mai bune modalităţi de identificare: înregistrăm în detaliu ceea ce nu poate înregistra memoria noastră. Este de mirare că unele culturi au fost ezitante în privinţa fotografiei? Ideea că un aparat de fotografiat ar putea să-ţi fure spiritul poate fi văzută ca un mod de a reprezenta un adevăr real: fotografia te identifică şi, ca şi atunci când oamenii îţi cunosc numele, nu este ceva ce poţi controla cu adevărat.

Această idee de control este strâns legată de ideea de intimitate a informaţiilor. Noţiunea generală de intimitate este greu, dacă nu chiar imposibil, de definit într-un mod direct, iar noţiunea mai restrânsă de intimitate a informaţiilor nu este cu mult mai clară. Însă, chiar şi fără o definiţie precisă, este limpede că există câteva aspecte distinctive sau simptome asociate cu intimitatea informaţiilor. Una dintre ele este legată de protecţie: când vorbim despre intimitatea informaţiilor, ne gândim la faptul că informaţiile personale sunt protejate de intruziunile externe.4 Un alt aspect se referă la control: informaţiile au un caracter privat în măsura în care noi controlăm accesul la ele.

De ce punem aşa de mare preţ pe protejarea şi controlul informaţiilor personale? Un cinic ar putea spune: punem preţ pe ele doar atunci când avem ceva de ascuns. Însă, chiar dacă acest lucru ar fi adevărat, tot nu ar răspunde la întrebarea noastră. Şi asta fiindcă depinde de *ceea ce* ascunzi şi *de cine* ascunzi. Să ascunzi un trecut

infracţional este un lucru; să ascunzi evrei în pivniţă, pentru a-i salva de nazişti, este cu totul altceva.

În realitate, există mult mai multe motive fundamentale pentru care considerăm că este importantă intimitatea informaţiilor.

Bazinul de informaţii

În vara anului 2014, ca urmare a dezvăluirilor făcute de Edward Snowden, ziarul *Washington Post* scria ceea ce se suspecta deja cu mult timp în urmă: şi anume că, în procesul de strângere a datelor despre rezidenţii străini, Agenţia Naţională de Securitate (NSA) colectează şi stochează o cantitate enormă de informaţii despre cetăţenii americani.5 Aceste informaţii nu se reduc la metadatele de tipul celor colectate prin programul de strângere a datelor prin telefon, ci cuprind, de asemenea, fotografii, discuţii pe internet, e-mailuri şi multe altele.

Legile SUA interzic urmărirea cetăţenilor americani fără a avea un mandat (chiar dacă este doar un mandat din partea Curţii secrete înfiinţate în acest scop în anul 1978). Însă datele digitale ale cetăţenilor sunt adesea violate „accidental”, atunci când NSA colectează postările sau e-mailurile rezidenţilor străini vizaţi, în momentul de faţă, nimic nu poate împiedica NSA să continue această „colectare accidentală”. Iar datele strânse în mod accidental pot fi stocate pe termen nedefinit. În plus, nicio lege nu interzice Agenţiei NSA – precum şi altor agenţii americane de informaţii – să acceseze conţinutul informaţiilor colectate accidental, fără un mandat, pe timp nelimitat.

Stocarea datelor colectate accidental este, în mod evident, un lucru incorect. Totuşi, motivele care o determină să fie astfel ne ajută să înţelegem de ce, ca naţiune, noi americanii suntem uneori de acord cu ideea exprimată de Mike Rogers în anul 2013: intimitatea unei persoane nu poate fi violată dacă persoana respectivă nu are cunoştinţă de acest lucru – un nonsens absolut hilar.

Dar înainte de a ne întoarce la NSA, să facem un alt experiment mental. Să ne imaginăm pentru o clipă că aş putea să vă citesc, prin telepatie, toate gândurile şi sentimentele conştiente şi inconştiente. Nu-mi împărtăşiţi gândurile, însă eu intru în posesia lor. Sunt sigur că aţi fi de acord că un asemenea act de invazie mentală ar fi greşit şi dăunător, dar să încercăm să înţelegem de ce.

Primul şi cel mai evident motiv este faptul că are posibile consecinţe periculoase pentru dumneavoastră. Şi, lăsând la o parte afirmaţia absurdă a lui Mike Rogers, acest pericol există, indiferent dacă aveţi sau nu cunoştinţă de violarea datelor dumneavoastră personale. Să presupunem că nu ştiţi. Cu cât ştiu mai multe despre dumneavoastră şi cu cât dumneavoastră ştiţi mai puţin despre ceea ce ştiu eu, cu atât îmi va fi mai uşor să profit de neştiinţa dumneavoastră, să vă controlez sau să vă exploatez.

Intenţiile contează. Faptul că eu pot să vă citesc gândurile nu înseamnă neapărat că o să vă exploatez. Poate că motivele mele sunt pur ştiinţifice, poate că vă notez gândurile fără să încerc să trag un profit de pe urma lor. Sau poate că sunt asemenea profesorului X din benzile desenate X-Men, în căutarea adevărului, a dreptăţii şi a modului de viaţă american. Sau, mai simplu spus, faptul că eu ştiu ceea ce vă place m-ar putea ajuta să vă îndrum către experienţe pe care nu le-aţi mai trăit până acum, dar care s-ar putea să vă facă plăcere. Să ne gândim la Amazon: o parte din modelul lor de afaceri se bazează pe obţinerea informaţiilor cu privire la preferinţele clienţilor – informaţii obţinute adesea fără ştiinţa clientului. Aceste informaţii sunt folosite pentru a anticipa şi alte posibile preferinţe ale clientului şi pentru a-i oferi acestuia toate şansele de a achiziţiona produsele preferate. Fără îndoială că mulţi dintre noi suntem îngrijoraţi de cantitatea de informaţii care este colectată acum de corporaţii cu scopul de a ne vinde produse de care avem nevoie (sau de a ne face să ne dorim să cumpărăm produse pe care alţii ar

vrea ca noi să ni le dorim), ceea ce nu presupune neapărat existenţa unor intenţii rele. Prin urmare, intenţiile contează şi, chiar şi în cazul citirii gândurilor, nu este absolut sigur că se vor întâmpla lucruri rele, chiar dacă nu ştiţi că vă sunt citite gândurile.

Dar ce-ar fi dacă aţi şti că vă citesc gândurile? Firește că aţi fi circumspect. Atât de circumspect încât probabil că aţi încerca să vă cenzuraţi gândurile şi chiar şi activităţile – poate fredonând în minte o melodie de Mozart, pentru a vă ascunde cât mai bine gândurile. Iar motivul pentru care aţi face acest lucru ar fi evident – indiferent de cât de cumsecade v-aş părea acum, veţi dori să fiţi cât mai puţin expus exploatării şi manipulării, ceea ce nu este deloc surprinzător. Aşa cum ştia Bentham, atunci când şi-a conceput închisoarea de tip panoptic, observaţia afectează comportamentul. Dar, sigur că nici acest lucru nu este rău în sine. Tocmai de aceea, camerele de supraveghere nu sunt întotdeauna ascunse. Dacă ştiţi că sunteţi urmărit, există mai puţine şanse să vă daţi în spectacol. Ceea ce poate fi ceva benefic. Sau poate că nu.

Aşadar, unul dintre motivele pentru care intimitatea este importantă îl reprezintă faptul că invadarea ei poate conduce la exploatare, manipulare şi pierderea libertăţii, care, la rândul lor, pot afecta negativ autonomia unei persoane. Însă posibilitatea unor efecte negative este un lucru, iar realitatea e cu totul diferită. Tocmai acesta este argumentul pe care se străduiesc să-l prezinte susţinătorii programelor Agenţiei NSA. în ciuda celor ce s-au spus până acum, *s-ar putea* să existe consecinţe negative în ceea ce priveşte politica NSA de colectare accidentală a informaţiilor, precum şi în privinţa altor programe de colectare a datelor, dacă se dovedeşte că agenţia sau creatorii programelor respective au avut intenţii rele. Dar de ce, spun unii, să credem acest lucru?

Adevărul este că nu trebuie să ştim nimic despre intenţiile creatorilor programului ca să fim îngrijoraţi. Programele NSA sunt periculoase pentru democraţie, chiar

dacă presupunem că cei care le-au conceput au fost animaţi de cele mai bune intenţii – aşa cum mulţi dintre ei au fost, fără îndoială. Drumul către locurile neplăcute sunt adesea pavate cu cele mai inocente intenţii.

Baza de date a Agenţiei NSA ar putea fi descrisă metaforic ca un bazin de informaţii. În textele juridice, bazinele de înot sunt denumite „o pacoste atractivă”. Ele atrag copiii şi, ca urmare, în cazul în care aveţi o piscină, chiar dacă sunteţi un părinte atent şi responsabil, tot trebuie să instalaţi un gard de protecţie. În mod similar, chiar dacă putem avea încredere că arhitecţii diferitelor programe NSA nu au avut nicio intenţie de a folosi în mod abuziv informaţiile pe care le colectează despre cetăţenii americani, bazinul de informaţii poate deveni cu uşurinţă irezistibil. Şi, cu cât este mai mare bazinul, cu atât mai irezistibil va deveni. Acesta nu este doar un raţionament de bun-simţ, ci el explică de ce afirmaţiile repetate ale Agenţiei NSA, potrivit cărora nu sunt citite e-mailurile şi nu sunt urmăriţi cetăţenii americani, ar trebui privite cu scepticism. Bazinul de date este un bazin al cunoaşterii. Cunoaşterea înseamnă putere, iar puterea corupe. De aici, concluzia că *o cunoaştere absolută poate corupe la modul absolut* este aproape inevitabilă.

Nu este surprinzător faptul că aceasta este părerea unor oameni ca Edward Snowden. Însă un număr din ce în ce mai mare de dezvăluiri indică tot mai accentuat faptul că teama de abuz este mai mult decât o simplă îngrijorare teoretică. Aceste exemple nu se reduc doar la numeroasele cazuri în care angajaţi ai Agenţiei NSA au folosit accesul la informaţii pentru a-şi spiona partenerii sexuali6 sau la cazurile similare din Marea Britanie, în care analiştii au colectat, fără vreun motiv anume, fotografii cu conţinut sexual explicit ale unor cetăţeni. Şi mai îngrijorător, chiar dacă mai puţin erotic, este faptul că însăşi Curtea Federală de Supraveghere a Informaţiilor Externe din SUA (FISA) s-a plâns că NSA a ignorat deciziile anterioare ale Curţii cu privire la caracterul neconstituţional al unor metode

folosite de NSA.7 Cu alte cuvinte, Curtea Federală de Supraveghere a Informaţiilor Externe este ignorată de însăşi agenţia pe care este însărcinată să o monitorizeze, ceea ce dă impresia unei agenţii ce consideră că este mai presus decât instituţiile judiciare sau Congresul SUA. Iar acest fapt ar trebui, cu siguranţă, să ne îngrijoreze.

Însă cel mai îngrijorător aspect este continuarea stocării unei cantităţi enorme de informaţii strânse accidental (e-mailuri, fotografii, conversaţii pe chat şi multe altele) – informaţii care, aşa cum preciza *Washington Post*, sunt cercetate în mod constant de CIA şi de FBI –, fără niciun fel de mandat, nici măcar din partea ineficientei Curţi FISA, şi fără nicio supraveghere reală. Asemenea cercetări nu au nici măcar nevoie să fie raportate şi nu există, în momentul de faţă, nicio monitorizare autorizată pentru a împiedica cercetări care nu au nicio legătură cu siguranţa naţională sau care nu sunt nici măcar motivate politic. Iar să ne aşteptăm ca agenţiile să raporteze ele însele abuzurile este ca şi cum am aştepta de la companiile de tutun să ne spună dacă fumatul este dăunător.

Aceasta este una dintre problemele majore legate de strângerea unei cantităţi uriaşe de informaţii accidentale despre americani. Ea ne ajută, în acelaşi timp, să înţelegem de ce oamenii nu par să fie prea îngrijoraţi de acest lucru. Construirea unor „garduri de protecţie” este un proces anevoios, costisitor, de lungă durată şi blochează accesul la apă. Aşadar, dacă dorim să ajungem la acel bazin cu cele mai bune intenţii – vrem, de pildă, să-i găsim pe teroriştі – este firesc să considerăm „gardul” ca o piedică în calea obţinerii lucrurilor ce contează. Dacă suntem încrezători că asta urmăresc proprietarii bazinului, atunci îngrijorările cu privire la posibilele consecinţe negative pe termen lung ni se vor părea abstracte şi filosofice. Până la urmă, e destul de limpede faptul că oamenilor le este greu să se gândească la consecinţele pe termen lung – acest lucru este adevărat, indiferent dacă

vorbim despre bazine de înot ori despre încălzirea globală. Dacă nu s-a întâmplat încă nimic rău ca rezultat al invadării intimităţii, atunci care este problema?

Din nefericire, dacă cumva bazinul cu informaţii despre cetăţenii americani este invadat în mod sistematic, noi nu vom afla despre acest lucru – cel puţin, nu prea uşor. În cazul încălzirii globale, cel puţin vom ajunge să ne dăm seama, într-un fel sau altul, de consecinţele politicilor noastre actuale (sau de lipsa acestor politici). Însă abuzurile în privinţa folosirii informaţiilor nu vor fi atât de evidente, iar cei care vor face aceste abuzuri vor avea toate motivele să se ascundă în spatele bunelor intenţii. Acesta a fost unul dintre punctele prezentate în raportul comisiei prezidenţiale din 2013.8 Această comisie – alcătuită nu doar din intelectuali de marcă, precum Cass Sunstein, dar şi din foşti lideri ai CIA – a propus nu doar îngrădirea bazinului (prin adoptarea unor legi care să facă mai dificil accesul la informaţii), ci chiar drenarea bazinului. Mai precis, a propus ca toate informaţiile colectate accidental (mai ales cu privire la cetăţenii americani, care depăşesc cu mult cantitatea de informaţii legate de subiecţii vizaţi în mod special) să fie pur şi simplu şterse din bazele de date ale Agenţiei NSA. Acest lucru nu s-a realizat încă.9

Intimitatea şi conceptul de persoană

Potenţialele pericole de folosire a informaţiilor în mod abuziv reprezintă unul dintre motivele pentru care stocarea informaţiilor colectate accidental este incorectă. Însă mai există şi un alt motiv: pericolul cel mai mare nu este de „natură instrumentală”, ci „în principiu”.

Acest aspect a fost deja reliefat cu o jumătate de secol în urmă, în cadrul uneia dintre cele mai cunoscute dezbateri privind dreptul la intimitate. În 1965, Edward J. Bloustein a susţinut într-o lucrare că ceea ce este greşit în legătură cu astfel de intruziuni nu este:

„Un disconfort mental provocat intenţionat, ci mai curând o lovitură dată demnităţii umane, un atac la adresa

personalităţii umane. Trasul cu urechea, interceptarea comunicaţiilor, pătrunderea în locuinţa cuiva pot constitui ocazia şi cauza unor neplăceri şi necazuri, însă nu din această cauză sunt greşite aceste acte de intruziune.

Ele sunt greşite fiindcă umilesc persoana respectivă, indiferent dacă provoacă sau nu traume emoţionale”.10

Preluând ideea centrală susţinută de Warren şi Brandeis, Bloustein a pus la baza dreptului la intimitatea informaţiilor valoarea intrinsecă a individualităţii umane, legătura fiind ceea ce el numea „libertate personală”:

„Cultura noastră occidentală defineşte individualitatea prin includerea dreptului de a fi liber de orice tip de intruziune. Această idee a izolării personale şi a controlului personal reprezintă însăşi esenţa libertăţii şi demnităţii personale”.11

Să analizăm această idee. În mod tradiţional, filosofii au făcut distincţia dintre libertatea de alegere sau de acţiune, pe de o parte, şi ceea ce am putea numi autonomia deciziei, pe de altă parte. Pentru a înţelege diferenţa, să ne gândim la impulsul de a cumpăra. Puteţi da clic, „de bunăvoie”, pe butonul „Cumpăraţi” în febra momentului – tocmai pe asta mizează corporaţiile –, fără ca această decizie să reflecte ceea ce contează cu adevărat pentru dumneavoastră pe termen lung. Poate că astfel de decizii sunt „libere”, însă ele nu sunt pe deplin autonome. O persoană care ia o decizie complet autonomă este fidelă acelei decizii, ea îi aparţine cu desăvârşire. Dacă ar trebui să reflecteze la acest lucru, ar susţine că decizia respectivă îi oglindeşte cele mai profunde valori personale.

Deciziile complet autonome sunt, fără îndoială, extrem de rare, iar filosofii s-au întrebat, de-a lungul secolelor, dacă de fapt ele sunt posibile. Însă este limpede că noi preţuim autonomia deciziei, chiar dacă ne putem doar apropia de ideal, fiindcă autonomia deciziei face parte din ceea ce înseamnă să fii o persoană pe deplin matură. Iar acest lucru, cred eu, ne spune ceva despre importanţa intimităţii. Intimitatea informaţiilor contează, cel puţin în

parte, fiindcă este legată de autonomie, fiind astfel o trăsătură importantă a personalităţii umane.

Există două moduri în care poate fi încălcată autonomia de decizie a unei persoane. Cel mai evident mod este acela de *anulare* a deciziei, fie prin constrângere directă (vi se pune pistolul la tâmplă), fie printr-un control indirect asupra valorilor şi angajamentelor personale (vi se aplică spălarea creierului). Un mod mai subtil de încălcare a autonomiei personale este prin *subminarea* ei. Să presupunem că un doctor ia decizia de a vă administra un medicament, fără a vă cere permisiunea. Nimeni nu v-a obligat să decideţi să faceţi ceva. Însă autonomia dumneavoastră v-a fost încălcată dintr-un motiv foarte clar: aţi fost exclus de la luarea deciziei. Nu sunteţi în situaţia de a lua o decizie. Decizia a fost luată în locul dumneavoastră.

Să aplicăm această ecuaţie în cazul intimităţii. Ceea ce evidenţiază caracterul privat al informaţiei este faptul că se află sub controlul dumneavoastră; ceea ce înseamnă că aveţi cel puţin un anumit *control legat de cum şi cui împărtăşiţi acele aspecte ale propriei persoane*. Să luăm exemplul unei situaţii limită. Dacă sunteţi într-o situaţie care vă împiedică să rostiţi cu voce tare orice gând care vă trece prin minte – indiferent dacă vă place sau nu v-a fost anulată autonomia de decizie. Depindeţi în totalitate de situaţia în care vă aflaţi.

Însă, de regulă, invadarea intimităţii nu afectează autonomia în acest fel. Ea nu anulează intimitatea, ci o subminează. Să presupunem, ca să luăm un exemplu mai demodat, că mă furişez în locuinţa dumneavoastră şi vă citesc jurnalul intim în fiecare zi. Să presupunem, mai departe, că fac nişte copii din acesta pentru prietenii mei. Chiar dacă nu veţi afla niciodată despre acest lucru, vă afectez într-un nou mod – prin subminarea capacităţii dumneavoastră de a avea control asupra informaţiilor private. Indiferent dacă ştiţi sau nu ce am făcut, această capacitate vă este diminuată. Aţi putea *crede* că aveţi

autonomia de a decide dacă veţi face public sau nu jurnalul dumneavoastră. Dar, de fapt, nu vă aflaţi în *situaţia* de a lua această decizie; eu am luat decizia în locul dumneavoastră. Autonomia dumneavoastră de decizie v-a fost subminată.

Aşa cum am precizat deja, o parte a caracterului distinct al personalităţii dumneavoastră îl reprezintă faptul că aveţi, într-o anumită măsură, acces privilegiat la gândurile şi sentimentele dumneavoastră. Iar acest lucru include, în mod esenţial, posibilitatea de a controla accesul la conţinutul acelor gânduri şi sentimente – să alegeţi dacă şi când împărtăşiţi aceste informaţii cu alţii. Noi preţuim acest control, fiindcă el este o condiţie necesară pentru a ne afla în situaţia de a lua decizii autonome, pentru capacitatea noastră de a stabili cine şi ce suntem ca persoane.

Aici vedem pericolul implicit al colectării sistematice de către autorităţi a informaţiilor personale ale cetăţenilor care nu au fost acuzaţi şi nici suspectaţi de vreo infracţiune. Asemenea intruziuni în intimitatea informaţiilor – indiferent dacă acele informaţii vor fi folosite sau nu, ori dacă intruziunea este cunoscută sau nu – subminează nu doar demnitatea, ci, în funcţie de cât de sistematice se dovedesc a fi acele intruziuni, subminează şi capacitatea dumneavoastră de a controla informaţiile pe care le împărtăşiţi altora, precum şi modul cum le împărtăşiţi. Iar în felul acesta vă este afectată întreaga autonomie de decizie.

Prin urmare, contează caracterul global al invaziei. Acest aspect poate fi mai bine reliefat dacă ne gândim din nou la exemplul cu telepatia, când vă citesc gândurile fără să am consimţământul dumneavoastră. Să presupunem că se întâmplă o singură dată. Evident, dacă acţionez cu gândul de a vă manipula şi de a vă controla, atunci aş putea să vă afectez autonomia în mod direct. Iar riscul ca acest lucru să se întâmple poate fi suficient de mare ca să mă împiedice să fiu tentat să-mi folosesc puterea. În plus,

aşa cum am subliniat deja, acest fapt dovedeşte o lipsă de respect faţă de statutul dumneavoastră ca persoană, ca fiinţă autonomă.

Dar, dacă vă citesc gândurile – sau jurnalul intim – o singură dată (şi nu folosesc informaţiile respective), atunci probabil că autonomia dumneavoastră nu vă este afectată. Nu vă este diminuat în niciun fel controlul.

Însă, acum, să presupunem că acest lucru se întâmplă în mod repetat şi organizat. Din punctul meu de vedere – punctul de vedere al celui care ştie –, existenţa dumneavoastră ca persoană autonomă va începe să se diminueze. Relaţia noastră va fi atât de deformată, încât aş putea foarte bine să încetez să vă mai privesc ca un subiect de sine stătător, stăpân pe propriul dumneavoastră destin. Dat fiind că voi afla ce reacţie aveţi la stimuli sau de ce faceţi ceea ce faceţi, veţi deveni asemenea oricărui alt obiect care poate fi manipulat, *chiar dacă*, *de fapt*, *nu vă voi manipula*. Veţi fi dezumanizat în ochii mei. Legătura dintre pierderea intimităţii şi dezumanizare este un fapt vechi şi binecunoscut, nefiind nevoie să apelăm la science-fiction pentru a-l ilustra. Este folosit în întreaga lume, în orice închisoare şi lagăr de detenţie. Se află la baza tehnicilor de anchetare, care încep prin deposedarea oamenilor, la modul propriu şi figurat, de tot ceea ce deţin.

Legătura dintre autonomie şi intimitate le poate părea surprinzătoare unora. La urma urmelor, s-ar putea spune: suntem, de fapt, dispuşi să ne vindem intimitatea, acum mai mult ca niciodată, tocmai cu scopul de a ne *spori* autonomia. Această acceptare – s-ar putea spune în continuare – de a renunţa la intimitate în schimbul siguranţei este doar un exemplu al acestui fenomen. Un alt exemplu este pasivitatea noastră cvasitotală, atunci când este vorba despre vinderea datelor noastre pentru profitul corporaţiilor private. Ne dorim mai multă autonomie, iar ei ne-o dau, oferindu-ne siguranţă şi confort. Acesta este, de fapt, modelul de afaceri al unor corporaţii precum Facebook sau Amazon – a maximiza confortul şi a anticipa

nevoile noastre. De aceea, s-ar putea spune că nu este surprinzător faptul că acceptăm toate politicile de intimitate de pe internet, fiindcă ne dorim opţiunile şi confortul – autonomia – pe care numai „terenul de joacă” al infosferei ni le poate oferi. Intimitatea are de suferit, însă autonomia sporeşte.

Totuşi, acest argument nu prezintă lucrurile tocmai corect. Atunci când adunăm, în mod sistematic, informaţii private despre o persoană, adoptăm, în mod implicit, ceea ce Peter Strawson numea o atitudine „obiectivă” sau detaşată faţă de ea.12 Vedem acea persoană ca pe ceva ce poate fi manipulat sau controlat –, chiar dacă, de fapt, nu vom ajunge niciodată să facem acest lucru. În situaţiile în care intimitatea este limitată, în lagăre de detenţie sau în închisori, adoptarea acestei atitudini faţă de prizonieri este, firește, explicită. Este o trăsătură intrinsecă a spaţiului respectiv, ea fiind resimţită ca atare, în mod intuitiv, de către deţinuţi. Totuşi, ea rămâne implicită în cazurile de invazie mai subtilă a intimităţii. În unele cazuri, acest fapt nu este surprinzător. Când o companie vinde sau profită de pe urma informaţiilor dumneavoastră personale – ca de pildă, căutările pe internet sau adresa de e-mail –, vă tratează în mod intenţionat ca pe un obiect: un obiect al profitului. Într-adevăr, convenţia din spatele politicilor de confidenţialitate, pe care nimeni nu le citeşte, este aceea de a ne informa asupra modului cum vor fi folosite datele noastre personale. Ele reprezintă încuviinţarea privind statutul nostru de fiinţe autonome.

Adevărul este că, totuşi, internetul aduce în discuţie politicile de confidenţialitate. Când aproape orice obiect cu care interacţionăm este conectat la internet, devine inutil să presupunem că ne dăm acordul pentru exploatarea datelor ataşate folosirii de către noi a respectivului obiect. Şi asta fiindcă, pur şi simplu, nu avem cum să anticipăm modul cum ar urma să fie folosite, de pildă, datele care sunt extrase din frigiderele noastre – de către o companie sau de către un guvern. Odată ce datele sunt extrase, nu

se mai poate face nimic. Orice iluzie de control sau de proprietate, pe care am fi putut să o nutrim, dispare treptat. Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că datele nu pot fi controlate. Tocmai aici este problema: ele pot fi controlate. Aşa cum remarcă Sue Halpern, o observatoare atentă a lumii digitale, „internetul creează condiţiile perfecte pentru întărirea şi extinderea supravegherii. În lumea Internetului Tuturor Lucrurilor, automobilul, aparatul de aer condiţionat, frigiderul, aparatele de fitness, cardul de credit, televizorul, jaluzelele, cântarul, medicamentele, aparatul de fotografiat, monitorul pentru ritmul cardiac, periuţa electrică şi maşina de spălat – ca să nu mai vorbim de telefonul mobil –, toate acestea generează un flux continuu de date care rămân, în mare parte, inaccesibile individului, dar nu şi celor care sunt dispuşi să plătească pentru ele sau să le obţină prin alte mijloace”.13

Am precizat mai devreme că există două trăsături esenţiale ale intimităţii informaţiilor: controlul şi protecţia. Controlul asupra datelor noastre personale este din ce în ce mai ameninţat de către Internetul Tuturor Lucrurilor. Însă, în acest context, concentrarea asupra restricţionării şi reglementării fluxului informaţional devine cu atât mai importantă. Internetul Tuturor Lucrurilor măreşte bazinul de date şi informaţii disponibile pentru utilizarea lor în viitor; de aceea, avem nevoie de mai multe îngrădiri. Avem nevoie de îngrădirile reglementărilor, nu doar fiindcă ele ne protejează împotriva abuzurilor, ci fiindcă bazinul ne ameninţă autonomia.

Mai este şi un alt aspect. Supravegherea ne tratează ca pe nişte mijloace, nu ca pe nişte scopuri. Iar acesta este un alt motiv pentru care colectarea, în mod accidental, a datelor noastre personale ar trebui să ne îngrijoreze. Un stat care consideră informaţiile personale ale cetăţenilor săi nişte bunuri ce pot fi urmărite şi colectate adoptă, în mod implicit, o atitudine faţă de acei cetăţeni care nu este în concordanţă cu respectul datorat demnităţii lor inerente, în calitate de indivizi autonomi. Acel stat începe

să-şi considere cetăţenii nu ca pe nişte persoane, ci ca pe obiecte care pot fi controlate. O astfel de atitudine este incompatibilă cu regulile democraţiei.

Transparenţă şi putere

Invadarea intimităţii nu este întotdeauna ceva greşit. Dacă ar fi aşa, atunci nu ar mai trebui să acordăm atât de mult timp acestui subiect. Altfel spus, ea este întotdeauna greşită *pro tanto*, ca să folosim un termen juridic. Adică, este greşită doar în măsura în care şi alte lucruri sunt la fel de greşite.

Invadarea intimităţii poate, aşadar, să fie justificată în contextul general. Percheziţiile în locuinţele cetăţenilor sunt aprobate (adică justificate) de către instanţele judecătoreşti pentru tot felul de motive, aşa cum se întâmplă şi cu operaţiunile de supraveghere a suspecţilor. Sau să ne gândim la cazul detectoarelor de metale sau al scanerelor corporale din aeroporturi. Acestea din urmă au fost (şi încă mai sunt) controversate din motive legate de încălcarea intimităţii; în plus, mulţi oameni s-au plâns de faptul că scanerul corporal le-a violat demnitatea. Însă, deşi astfel de scanere ne pot provoca disconfort, acest mod direct şi public de invadare a intimităţii nu este echivalent cu programul sistematic de colectare accidentală şi metaanalizare a datelor obţinute din convorbirile telefonice, practicat de Agenţia NSA. Scanarea corporală a pasagerilor curselor aeriene comerciale se face dintr-un motiv foarte clar precizat: pentru a detecta dacă deţin arme sau materiale explozibile ascunse. Acest motiv este bine înţeles – sau ar trebui să fie – de către cei care sunt scanaţi. Este, de fapt, un caz clasic de renunţare la intimitate în schimbul unei securităţi sporite. Este un târg care poate fi justificat, în contextul respectiv. Scanările corporale din aeroporturi nu sunt stocate pe termen nedefinit şi nici nu sunt puse la dispoziţia agenţiilor de securitate. Ele sunt făcute, examinate şi apoi eliminate. Şi nici nu sunt făcute în mod secret. O mai bună analogie ar fi aceasta: sunt instalate scanere secrete în locuinţele

oamenilor pentru a fi scanată fiecare persoană în parte. Nimeni nu este înştiinţat în legătură cu scanările secrete. Ele sunt stocate pe termen nedefinit, iar un număr mare de agenţii le pot examina fără niciun fel de mandat. Credeţi că acest lucru ar fi justificat?

Posibilele consecinţe negative ale pierderii intimităţii în era digitală sugerează că trebuie să fim pregătiţi pentru ce este mai rău, fără ca totuşi să renunţăm la speranţa de mai bine. Să ne gândim din nou la exemplul bazinului de înot. Avem nevoie de „garduri de protecţie" şi în jurul bazinelor cu informaţii digitale. De aceea, unele măsuri propuse recent de către Administraţia Obama – de întărire a puterii Curţii FISA şi de limitare a unor programe de supraveghere ale Agenţiei NSA – sunt cel puţin câţiva paşi în direcţia bună.14

Nimeni nu neagă faptul că guvernele ne reduc autonomia prin tot felul de mijloace. Simpla participare la guvernare, aşa cum sublinia Hobbes, este un târg. Însă aspectul pe care am dorit să-l evidenţiez în acest capitol este acela potrivit căruia invadarea intimităţii în mod *secret* şi *sistematic* este cu totul altceva. Prin invadarea intimităţii fără ştirea noastră, guvernele iau decizii netransparente pentru toţi cetăţenii. Nu este acelaşi lucru cu restricţionarea autonomiei prin invitarea oamenilor să treacă printr-un scaner la aeroport. Aceasta este o putere vizibilă pentru toţi şi aplicată tuturor. Şi nici nu este asemenea urmăririi convorbirilor unui anumit cetăţean care este considerat un potenţial pericol de către o instanţă judecătorească. În schimb, prin această invadare sistematică şi secretă a intimităţii, cetăţenii sunt trataţi nediferenţiat şi într-un mod nesănătos. Suntem priviţi ca şi când am fi incapabili să luăm decizii, indiferent dacă ştim sau nu acest lucru. Aceasta este o atitudine care dăunează profund democraţiei, cu atât mai mult cu cât nu este vizibilă.

Aceste reflecţii ar putea conduce la concluzia că intimitatea informaţiilor este o creaţie modernă. Dar nu

este. Sursa valorii intimităţii este mai adâncă, aflându-se la intersecţia dintre autonomie şi însăşi persoana respectivă. De aceea, intimitatea încă mai contează. Ar fi înţelept să nu uităm acest lucru, chiar şi atunci când renunţăm la ea.

Cunoaşterea poate fi transparentă, însă puterea este rareori aşa.

6

Cine ştie cu adevărat:

mulţimi, „nori” şi reţele

Metafore moarte

Adevărurile, scria odată Nietzsche, sunt metafore perimate, „monede care şi-au pierdut imaginile gravate, iar acum nu mai valorează decât ca metal, nu ca monede”.1 Cuvântul „reţea” şi-a pierdut strălucirea tocmai în acest fel: acum îl acceptăm doar ca pe o descriere propriu-zisă a faptelor. Economia noastră este o reţea; relaţiile noastre sociale sunt reţele; creierele noastre sunt compuse din reţele neuronale; şi, desigur, internetul este o reţea. Astfel, ne-am putea întreba dacă nu cumva şi cunoaşterea este o reţea. Această idee a devenit destul de răspândită în cercurile *high-tech*. Unii cred că este ceva revoluţionar. Din nou, David Weinberger este în linia întâi: „Într-o lume a reţelelor, cunoaşterea nu se află în cărţi sau în minţile oamenilor, ci chiar în reţea”. 2 într-adevăr, în concepţia lui Weinberger, era informaţională este pe sfârşite. Trăim acum în era reţelelor, în care informaţia nu mai vine în pachete discrete, ci în ansambluri structurate.

Să încercăm să descifrăm această noţiune, analizând însăşi ideea de reţea. Gândiţi-vă la modalităţile în care poate fi descris – sau cartografiat – un sistem de transport, precum metroul. O metodă ar fi, pur şi simplu, prin suprapunerea liniilor de metrou pe o hartă a străzilor existentă. Acest lucru funcţionează perfect, atât timp cât harta străzilor nu este prea detaliată şi atâta vreme cât nu există prea multe tuneluri şi căi subterane. Dacă, spre exemplu, există o singură linie de metrou, cu două staţii,

atunci pasagerii trebuie doar să ştie unde se află aceste staţii, ca să se poată orienta. Dar dacă există zeci de staţii, iar liniile de metrou se intersectează

şi nu urmează parcursul străzilor de la suprafaţă? Aceasta a fost problema pe care Henry Beck, un angajat al metroului londonez, s-a străduit să o rezolve în 1931, creând o nouă hartă a metroului londonez, care, cu câteva adăugiri, este folosită şi în ziua de azi. Ceea ce era diferit la harta concepută de Beck este faptul că el a ignorat geografia oraşului şi s-a concentrat exclusiv asupra succesiunii staţiilor şi a intersectării liniilor de metrou. Drept urmare, harta concepută de el seamănă mai mult cu o schemă de cablaj – exact ceea ce şi-a dorit Beck, întrucât i-a permis să aducă în prim-plan informaţia de care au nevoie cei care călătoresc cu metroul: câte staţii simt între staţia în care te afli şi staţia unde vrei să ajungi şi unde se intersectează liniile de metrou. Beneficiind de aceste două informaţii, poţi să deduci cum să ajungi din punctul A în punctul B.

Aşa cum notează teoreticienii informaţiei, Guido Caldarelli şi Michele Catanzaro, harta lui Beck este ca un grafic, ilustrând o trăsătură esenţială a unei reţele: „În cadrul reţelelor, topologia este mai importantă decât metrica. Aşadar, interconexiunile sunt mai importante decât distanţa dintre două lucruri: cu alte cuvinte, geografia fizică este mai puţin importantă decât «netografia» graficului”.3 Motivul, în acest caz, este destul de limpede. Netografia sau topologia metroului are importanţă pentru noi, fiindcă ceea ce ne interesează este modul cum e distribuită informaţia în acel sistem – sau, mai concret, modul cum noi, călătorii, suntem distribuiţi de-a lungul liniilor de metrou. Ceea ce arată harta concepută de Beck este faptul că ne ajută să gândim în termenii unei reţele, atunci când ceea ce contează este un model complex de distribuţie între puncte, mai curând

decât punctele („nodurile”). De aceea, ideea potrivit căreia cunoaşterea devine din ce în ce mai structurată în cadrul unor reţele este pe deplin justificată. Infosfera a făcut posibilă distribuirea informaţiei într-un mod atât de eficient şi atât de rapid, încât aceste aspecte privind distribuţia devin importante în ele însele.

Însă, de fapt, suntem cu mult mai dependenţi de reţele. *Creăm* tot mai mult o reţea a cunoaşterii – sau poate că ea ne creează pe noi?

Cunoaşterea nu e doar în mintea noastră

Să ne întoarcem la neuromedia. Ce s-ar întâmpla dacă publicul larg ar avea acces la ea? Natura comunicaţiei s-ar schimba, desigur. Dar asta nu este totul. Graniţele dintre noi şi ceilalţi s-ar schimba şi ele, în anumite privinţe esenţiale –, mai ales cu privire la modul cum ajungem la cunoaşterea despre lume.

Să presupunem că toţi membrii unei anumite comunităţi ar avea acces la această tehnologie. Pot să obţină informaţii preţioase de pe Google, „din interior”; pot să comenteze fiecare pe blogul celuilalt folosind comenzi „interne”. Pe scurt, pot să facă schimb de idei doar din interior. Aceasta ar avea un efect exploziv, ca să mă exprim cu blândeţe, asupra „universului cunoaşterii” fiecărui individ, întrucât orice „aş posta” mental ar fi disponibil mental şi aproape instantaneu şi pentru dumneavoastră (într-un mod care ar fi, ne-am putea imagina, similar accesului la memorie). Am împărtăşi anumite cunoştinţe în virtutea faptului că facem parte dintr-o reţea. *Însă nu acesta este efectul negativ cel mai dramatic al neuromedia*. O idee încă şi mai radicală este aceea potrivit căreia împărtăşim unii altora înseşi procesele cognitive care ne permit să ne formăm opiniile. Şi, în măsura în care aceste procese sunt corecte şi demne de încredere, putem spune că împărtăşim moduri de cunoaştere.

Concepţia tradiţională a fost dintotdeauna cea potrivit căreia oamenii dobândesc cunoaştere prin

intermediul unor procese precum văzul, auzul, memoria şi aşa mai departe. Aceste căi de obţinere a informaţiei sunt interne; ele sunt în capul nostru, ca să spunem aşa. Însă, dacă am avea neuromedia, distincţia dintre modalităţile interne şi cele externe de formare a opiniilor nu ar mai fi deloc clară. Procesul prin care accesăm postările de pe o pagină web ar fi la fel de intern precum accesul la propria memorie. Aşadar, dacă ajungem să cunoaştem, sau chiar să credem în mod justificat, ceva bazat pe informaţiile descărcate prin neuromedia, acest lucru nu are legătură doar cu ceea ce se petrece în mintea noastră. Va depinde de gradul de credibilitate al sursei informaţiilor, iar această sursă va include reţelele neuronale şi procesele cognitive ale altor oameni. Pe scurt, dacă ar fi să avem neuromedia, diferenţa dintre a te baza pe tine însuţi pentru dobândirea cunoaşterii şi a te baza pe alţii pentru dobândirea cunoaşterii ar fi una nesemnificativă.

Ipoteza susţinută de David Chalmers şi Andy Clark cu privire la „mintea extinsă” sugerează că, de fapt, mintea noastră este *deja* extinsă dincolo de graniţele trupului nostru.4 Când ne amintim ce căutăm într-un magazin consultând o listă de cumpărături de pe telefonul nostru mobil, starea noastră mentală din momentul când ne amintim să cumpărăm pâine este răspândită în exterior; o parte a stării respective este de natură neuronală, iar cealaltă parte este de natură digitală. Aplicaţia digitală a telefonului face parte din procesul de amintire. Dacă Chalmers şi Clark au dreptate, atunci neuromedia nu extinde mintea mai mult decât este deja extinsă. Deja ne împărtăşim gândurile atunci când ne consultăm reciproc memoria.

Ipoteza legată de mintea extinsă este, fără îndoială, interesantă şi poate că este adevărată. Însă nu e nevoie să mergem atât de departe pentru a crede în natura extinsă a cunoaşterii. Chiar dacă nu împărtăşim idei la modul propriu (acum, cel puţin), împărtăşim procesele care justifică ceea ce cred minţile noastre individuale. Aşa cum

sublinia filosoful Sandy Goldberg, când ajung să cred ceva pe baza unor informaţii primite de la dumneavoastră, faptul că acea convingere a mea este sau nu este justificată nu depinde doar de ceea ce se petrece în creierul *meu*. Ceea ce justifică în parte convingerea mea este dacă *dumneavoastră*, profesorul, sunteţi o sursă credibilă. Ceea ce justifică convingerile mele receptive despre acel subiect – ceea ce le fundamentează – este credibilitatea unui proces care include competenţa profesorului. Prin urmare, faptul că deja ştiu ceva în sens receptiv poate depinde atât de ceea ce se petrece cu profesorul, cât şi cu elevul.5

Ipoteza lui Goldberg se aplică foarte bine în cazul când ne formăm opinii prin intermediul surselor digitale – ceea ce, aşa cum am precizat, poate fi interpretat ca o cunoaştere pe baza mărturiilor. Atunci când apelez la Tripădvisor, Google Maps sau Reddit, ajung la o opinie printr-un proces de natură socială –, un proces ale cărui elemente nu includ doar lucruri mărunte, ci şi aspecte ale gândirii altor oameni, norme sociale, precum şi capacitatea mea de înţelegere. Modul cum ajung eu la cunoaştere este interconectat cu modul cum ajungeţi dumneavoastră la cunoaştere.

Mulţimea atotştiutoare

Cunoaşterea este din ce în ce mai legată de ideea de reţea, cel puţin în două moduri vizibile: cunoaşterea de tip Google este rezultatul unei reţele, iar procesele noastre cognitive sunt tot mai interdependente.

În acest context, se ridică o întrebare evidentă. Este posibil ca cel mai deştept din încăpere *să fie* încăperea însăşi? Adică, reţelele înseşi pot şti?

Există câteva moduri diferite de abordare a acestei probleme. Unul dintre ele are legătură cu ceea ce specialiştii care lucrează în domeniul inteligenţei artificiale numesc „singularitate” – un termen atribuit, de regulă, matematicianului John von Neumann. Ideea de bază este cea potrivit căreia, la un moment dat, maşinile – în cazul

nostru, reţelele computerizate – vor deveni suficient de inteligente încât să dobândească o conştiinţă de sine şi suficient de puternice încât să preia controlul.

Posibilitatea unei singularităţi ridică o seamă de întrebări filosofice interesante, însă vreau să pun accentul asupra unei probleme care se manifestă deja în lumea de azi. Aşa cum am menţionat, avem motive să credem că noi, oamenii erei digitale, facem deja parte, la modul propriu, dintr-o reţea. Prin urmare, este posibil ca aceste grupuri constituite în reţele să aibă o cunoaştere superioară în raport cu membrii individuali? Şi dacă grupurile au o cunoaştere de tip colectiv, atunci ele ar trebui să aibă şi propriile opinii adevărate şi justificate. Oare este posibil acest lucru?

Unii filosofi susţin că acest lucru este posibil, argumentând prin faptul că grupurile pot emite judecăţi chiar şi atunci când niciun individ din grup nu este de acord cu judecata respectivă. Spre exemplu, să ne imaginăm un grup de intervievatori care încearcă să aleagă persoana cea mai potrivită pentru un job. Să presupunem că intervievează trei candidaţi şi fiecare dintre intervievatori acordă un loc fiecărui candidat (locul întâi fiind cel mai important). S-ar putea întâmpla ca niciun intervievator să nu-i acorde candidatului B locul întâi, însă candidatul B se dovedeşte a fi candidatul cu cel mai bun punctaj cumulativ (dacă, de pildă, toţi îi acordă candidatului B locul doi, însă celelalte voturi sunt împărţite). În acest caz, grupul „crede” că B este cel mai bun candidat pentru job, chiar dacă niciun individ din grup nu i-a acordat acelui candidat locul întâi.

Margaret Gilbert, specialistă în filosofia ştiinţelor sociale, spunea că, dacă ele există, convingerile reale de grup sunt produsul a ceea ce ea numeşte „angajamente comune”.6 Un angajament comun este ceva ce rezultă ca urmare a dorinţei exprimate de doi sau mai mulţi oameni de a face ceva împreună – cum ar fi să danseze un vals, să joace o piesă de teatru, să pornească o afacere sau să ia un

interviu unui candidat pentru un post. Nu este nevoie, subliniază Gilbert, să ne exprimăm întotdeauna un angajament comun în mod deliberat. Adesea, ne exprimăm doar implicit disponibilitatea de a realiza ceva împreună cu alţi oameni, aşa cum ar fi dacă aş întinde mâna spre cineva şi aş face un gest de invitaţie către ringul de dans. Însă, indiferent de modul cum îşi exprimă oamenii disponibilitatea unui angajament comun, acest mod de exprimare trebuie să fie pe deplin înţeles de toată lumea; trebuie să fie ceva atât de bine cunoscut de toţi, încât toţi să ştie că este cunoscut de toată lumea. În concepţia lui Gilbert, când sunt îndeplinite aceste condiţii, iar un grup şi-a luat un angajament comun de acest tip, atunci am putea trage concluzia că grupurile au o convingere, la fel cum indivizii au convingeri.

Ipoteza lui Gilbert explică de ce uneori aruncăm responsabilitatea pe seama grupurilor şi mai puţin asupra membrilor acestora. Chiar în momentul în care scriu aceste rânduri, corporaţia British Petroleum a primit o amendă de un miliard de dolari pentru scurgerile de ţâţei de pe platforma petrolieră Deepwater Horizon din Golful Mexic. Deşi corporaţiile pot fi tratate ca persoane juridice, ele sunt de fapt grupuri de oameni care şi-au asumat un angajament comun pentru a obţine un profit de pe urma unor afaceri. Atunci când aruncăm responsabilitatea asupra unor astfel de grupuri, considerăm grupul ca fiind responsabil, şi nu indivizii din cadrul acelui grup. Şi este ca şi când am trage grupurile la răspundere nu doar pentru acţiunile lor, ci şi pentru părerile lor – de pildă, dacă intervievatorii ar considera, ca grup, că un bărbat ar fi cel mai bun candidat pentru un job, chiar dacă, pentru acel post, ar fi candidat, de asemenea, o femeie cu calităţi profesionale mult mai bune. Într-un astfel de caz, am putea susţine că această convingere – indiferent cât de sinceră ar fi ea – nu este corectă.

În unele situaţii, concepţia lui Gilbert cu privire la angajamentele comune ar putea să explice, de asemenea,

anumite angajamente de grup asumate de către oameni în sfera digitală. „Grupurile digitale" pe care le formăm sunt adesea susţinute printr-un angajament comun, fie că este vorba despre o ideologie politică, fie despre un hobby, un sport sau despre practica şi teoria urii. Astfel de grupuri au adesea acele cunoştinţe general acceptate pe care le presupune un angajament comun. Însă este mai puţin clar dacă oamenii care fac parte din grupurile de discuţii de pe internet sau care postează un comentariu pe un blog popular intenţionează cu adevărat „să facă ceva împreună cu alţi oameni". Uneori, se poate întâmpla să fie aşa – Wikipedia este un bun exemplu de reţea în care cei care postează sunt angajaţi într-o acţiune comună –, însă, adesea, se întâmplă cazul contrar. Din perspectiva teoriei lui Gilbert, este posibil ca grupurile şi reţelele de pe internet să nu aibă niciun fel de angajament de grup.7

Chiar dacă, în cazul reţelelor sociale, nu se poate vorbi despre o cunoaştere propriu-zisă, aşa cum se poate vorbi în cazul indivizilor – o idee pe care evită să o exprime chiar şi Weinberger –, totuşi, putem privi dintr-un alt punct de vedere această chestiune. Cu siguranţă, grupurile pot *genera* cunoaştere, în sensul că acumularea unor opinii individuale ne poate oferi informaţii corecte şi demne de încredere, pe care un singur individ nu le-ar putea oferi. Să ne gândim la trăsătura omniprezentă a vieţii noastre în mediul online: clasamentele. Nu cu foarte mult timp în urmă, singura modalitate de a obţine informaţii şi a vedea dacă un film, un restaurant sau o carte sunt pe gustul tău era să citeşti o cronică de specialitate.

Acum avem la dispoziţie şi sistemul de clasificare cu stele. În loc de o singură cronică, putem citi zeci, sute sau chiar mii de cronici. Şi, pe lângă comentariile cu privire la calitate, ni se oferă şi un clasament general, o medie a clasamentelor individuale pentru produsul respectiv. Este util aşa ceva? Cu siguranţă. Iar cei mai mulţi dintre noi ştim câteva lucruri simple despre acest tip de sisteme. Cel mai evident dintre ele: cu cât există mai multe evaluări, cu

atât considerăm mai demn de încredere scorul mediu (1.000 de evaluări cu o medie de 4 stele sunt cu mult mai impresionante decât trei evaluări cu o medie de 4, 5 stele). Desigur, faptul că mulţi oameni apreciază un anumit lucru nu înseamnă în mod automat că îl vom aprecia şi noi.

Faptul că, de cele mai multe ori, avem încredere în astfel de clasamente – cel puţin, în condiţiile corecte – denotă că deja avem tendinţa să urmăm ideea de bază exprimată de James Surowiecki în cartea lui din 2004, intitulată *înţelepciunea mulţimilor*. Surowiecki susţinea că, în anumite condiţii, răspunsurile unor grupuri largi pot fi mai înţelepte – pot da dovadă de o cunoaştere mai profundă – decât cele ale unui singur individ, fie el şi expert în domeniu. Exemplul cel mai cunoscut, prezentat de Surowiecki, este cel oferit de Francis Galton, un om de ştiinţă britanic. Galton a analizat rezultatele unei competiţii în care 787 de participanţi la un târg local au estimat greutatea unui bou. Media tuturor estimărilor a fost de 542 de kilograme. Boul cântărea 543 de kilograme.8

Un alt rezultat celebru din ştiinţele sociale ajută la explicarea limitelor şi învăţămintelor pe care le putem extrage din exemple precum cel cu greutatea boului. Să presupunem că un grup de oameni răspunde la o întrebare de tip da sau nu, în care doar unul dintre răspunsuri este corect. Să presupunem, de asemenea, că probabilitatea ca toate persoanele să bifeze răspunsul corect este de 50%. Conform teoremei lui Condorcet, cu cât grupul este mai mare, cu atât creşte probabilitatea unui răspuns corect din partea majorităţii grupului, apropiindu-se chiar de 100%. Raţionamentul este intuitiv: dacă se măreşte probabilitatea unui răspuns corect din partea unui individ, atunci creşte şi probabilitatea unui răspuns corect din partea unui grup (unde răspunsul corect este hotărât printr-o majoritate a voturilor). Prin urmare, dacă există un număr suficient de mare de oameni, indiferent de nivelul lor de cunoştinţe, grupul poate fi extrem de bun la găsirea răspunsului

corect.

Există totuşi un impediment. Grupurile dau rezultate mai bune decât persoanele individuale numai în anumite condiţii, inclusiv cele prezentate mai sus: fiecare individ are şanse să ghicească răspunsul corect, iar răspunsurile sunt adunate prin regula majorităţii. În plus, teorema se aplică cel mai bine atunci când cei în chestiune („votanţii”) sunt independenţi unul faţă de celălalt şi nu simt influenţaţi (cel puţin în sens statistic) de către deciziile altor votanţi (diminuându-se astfel riscul de a participa la o cascadă informaţională).

Există numeroase polemici cu privire la gradul de aplicabilitate al teoremei lui Condorcet la situaţiile din viaţa reală. O întrebare este, de pildă, dacă teorema poate justifica ideea potrivit căreia instituţiile democratice sunt mecanisme credibile pentru determinarea celei mai bune politici publice. Teorema pare să susţină această idee – doar dacă sunt îndeplinite condiţiile despre care am vorbit. Iar câteodată sunt îndeplinite aceste condiţii. De multe ori, alegătorii nu au cunoştinţă de voturile altor alegători în momentul în care îşi exprimă votul (deşi este binecunoscut faptul că, în alegerile prezidenţiale, rezultatul electoral de pe Coasta de Vest a Statelor Unite poate fi influenţat, din cauza diferenţei de fus orar, de rezultatele sondajelor efectuate la ieşirea de la urne ale alegătorilor din alte zone ale SUA. Iar rezultatele sondajelor la ieşirea de la urne, în general, pot modifica structura votului.). În mod asemănător, în unele clasamente online, consumatorii pot fi suficient de independenţi în luarea deciziilor.

Sigur că, adesea, aceste condiţii nu sunt îndeplinite. În primul rând, fiindcă oamenii *nu* reuşesc întotdeauna să desluşească adevărul. Suntem cu toţii supuşi greşelilor şi prejudecăţilor, iar, de multe ori, opiniile noastre nu sunt chiar atât de independente (din punct de vedere cauzal sau statistic). În al doilea rând, chiar *dacă* membrii unui anumit grup se pricep un pic mai bine să judece corect, acest lucru nu este de mare folos dacă grupul în chestiune

este destul de mic. Şi, în al treilea rând, uneori, putem judeca total eronat. Iar în aceste situaţii, cu cât este mai mare numărul celor care răspund la întrebare, cu atât creşte probabilitatea unui răspuns *greşit*. În acest caz, grupul nu este înţelept.

Şi, în felul acesta, ajungem la problema centrală: dacă o reţea „ştie" sau nu ceva (chiar şi în sens figurativ) depinde de capacităţile cognitive ale nodurilor din acea reţea – persoanele care o alcătuiesc.

Un bun exemplu sunt bursele care funcţionează pe baza unei analize predictive. Bursele de genul acesta operează cu contracte *futures*, însă participanţii nu pariază pe faptul că valoarea monetară a unei companii va creşte, ci dacă, spre exemplu, un politician va câştiga nişte alegeri sau dacă un anumit film va câştiga un Oscar. Aceste burse s-au bucurat de un oarecare succes; *Intrade*, de pildă, a anticipat mai bine rezultatele alegerilor de la mijlocul ciclului electoral din SUA în 2006 decât canalele de ştiri TV. Într-un anumit sens, astfel de burse codifică informaţiile din reţelele investitorilor – nu doar cu privire la ceea ce este posibil să se întâmple în viitor, ci şi cu privire la stadiul unor alegeri în orice moment, însă modul cum sunt adunate aceste informaţii nu este, ca în cazurile prezentate mai sus, de natură statistică. Aceste burse predictive nu evaluează părerile participanţilor, ci funcţionează mai degrabă asemenea altor burse: cu cât cumpărătorii au mai multă încredere că un anumit candidat va câştiga, cu atât creşte „capitalul" acestuia – cu atât i se atribuie mai multă valoare, indiferent de numărul celor care deţin acel capital.

Însă bursele predictive au limitele lor. Un binecunoscut exemplu, prezentat de David Leonhardt de la *New York Times*, a fost decizia din 2012 a Curţii Supreme a SUA în legătură cu *Legea accesului la sănătate* (*Affordable care Act*).*9* Până în ultimul moment, Intrade indica o probabilitate de 75% ca legea să fie declarată neconstituţională, ceea ce s-a dovedit a fi greşit. De fapt,

aşa cum sublinia Leonhardt, multe persoane din interior şi-au dat seama de eroare. Fără îndoială, informaţiile celor din interior erau mai bune, iar capacitatea lor de analiză, mai sofisticată decât cea a publicului larg. În acest gen de situaţie, nu este cel mai indicat să fie urmate sfaturile publicului larg. Acelaşi lucru se poate spune şi despre previziunile în cazul operaţiilor chirurgicale. Dacă publicul larg nu are aceleaşi informaţii şi aceeaşi pregătire profesională pe care le au experţii în domeniu, atunci nu este clar dacă au într-adevăr cunoştinţe de împărtăşit. Aşa cum nota Nate Silver, colegul lui Leonhardt, în faza finală a alegerilor din 2012, asemenea burse pot cuprinde participanţi mai mult sau mai puţin sofisticaţi sau pregătiţi şi, cu cât este mai sofisticat un participant mediu, cu atât mai mult tind să aibă încredere în el ceilalţi participanţi. În plus, atunci când o anumită bursă este frecvent citată în presă, se iveşte ocazia ca cineva să parieze pe un candidat pentru a influenţa percepţia agenţiilor de ştiri cu privire la şansele acelui candidat.10 Dacă lucrurile stau aşa, atunci este posibil ca bursa să nu reflecte opinia alegătorului, ci să contribuie la formarea ei.

Prin urmare, deşi reţelele pot răspândi idei sau cel puţin informaţii adevărate, pe care nu le poate răspândi un singur individ, gradul în care ele reuşesc să realizeze acest lucru depinde foarte mult de capacităţile cognitive ale indivizilor care le alcătuiesc. *Individul nu poate fi scos din ecuaţie*.

Importanţa individului se păstrează, chiar dacă reprezentarea noastră cu privire la indivizi depinde de reţelele de socializare cărora le aparţinem. Să luăm exemplul unor persoane care nu pot fi deosebite una de cealaltă, Alycia şi Bri, care au aceleaşi convingeri şi acelaşi profil. Să presupunem că ele sunt la fel de pricepute (sau nepricepute) la detectarea informaţiilor demne de încredere.11 Să presupunem că fiecare dintre ele face parte dintr-o comunitate online diferită: prieteni diferiţi pe Facebook, postări diferite pe Twitter, surse diferite de

informare şi aşa mai departe. Dacă reţeaua socială a Alyciei beneficiază de standarde mai înalte de credibilitate decât cea a lui Bri, atunci vor circula mai multe informaţii necredibile în reţeaua lui Bri decât în cea a Alyciei. Asta fiindcă Alycia face parte dintr-o reţea în care oamenii au, de regulă, un discernământ şi un simţ critic mai dezvoltat, ceea ce înseamnă că Alycia va obţine unele informaţii din cadrul reţelei din care face parte, iar un *procent* mai mare din aceste informaţii vor fi corecte, chiar dacă ea va avea mai puţine opinii exprimate în general. În comunitatea căreia îi aparţine Bri, situaţia se prezintă exact invers. Membrii comunităţii sunt mai înclinaţi să creadă ceea ce spun alţii doar fiindcă o spun. Drept urmare, reţeaua socială a lui Bri va avea mai multe opinii exprimate – care *ar putea* fi adevărate, în funcţie de noroc. Însă este foarte probabil ca un procent mai scăzut din numărul total al opiniilor exprimate în reţeaua lui Bri să fie adevărat. Aşadar, convingerile lui Bri formate pe baza opiniilor celorlalţi sunt mai puţin solide decât ale Alyciei; probabilitatea ca ele să fie eronate este mai mare, iar, atunci când se întâmplă să fie adevărate, şansa joacă un rol însemnat.

Gradul de importanţă al acestui aspect va depinde, firește, de problema dezbătută. Dacă ea va fi care dintre pisici este mai drăguţă, atunci ne putem permite să ridicăm din umeri. *Dar când miza este mare – atunci când problemele în cauză sunt schimbările climatice sau dacă vaccinul anti-rujeolic provoacă autism –, situaţia este diferită*. Comunitatea noastră, reţeaua noastră este inteligentă în măsura în care îi permit standardele opiniilor exprimate. Chiar dacă sunteţi o persoană cu un bun discernământ, în cazul în care reţeaua socială din care faceţi parte este uşor de amăgit, atunci probabil că veţi avea parte de opinii mai puţin credibile – şi, în felul acesta, veţi avea un acces mai redus la cunoaştere. De aici putem trage o concluzie foarte clară: standardele şi principiile noastre epistemice contează. *Caracterul raţional* contează;

spiritul critic contează. Iar de aici rezultă că ceea ce este important nu este doar felul cum ne „educăm” reţelele, ci şi modul cum îi educăm pe cei care formează aceste reţele. Este în interesul nostru comun să sprijinim instituţiile care încurajează discursul public critic al indivizilor.

Cu alte cuvinte, într-o lume în care cunoaşterea depinde tot mai mult de existenţa reţelelor, gândirea independentă devine mai importantă ca niciodată. Avem nevoie de cât mai mulţi gânditori independenţi.

„Netografia” cunoaşterii

Până acum am lăsat deoparte un aspect mai subtil, dar poate mai important: este posibil ca viaţa noastră, atât de dependentă de existenţa reţelelor, să modifice însăşi structura cunoaşterii.

Weinberger pune problema în aceşti termeni:

„Sistemul nostru de cunoaştere este o adaptare inteligentă la faptul că mediul nostru înconjurător este prea mare pentru a fi cunoscut în întregime de cineva.

O specie care primeşte răspunsuri şi care poate, după aceea, să înceteze să mai pună întrebările respective este capabilă să se elibereze pentru a pune noi întrebări… Această strategie este perfect adaptată la cunoaşterea tradiţională, care are la bază scrierea pe hârtie. Cărţile sunt concepute astfel încât să conţină toate informaţiile necesare cercetării unui subiect, însă, în noul mediu virtual, strategia noastră se schimbă. Şi, astfel, se schimbă însăşi forma cunoaşterii”. 12

În concepţia lui Weinberger, dobândirea şi extinderea cunoaşterii era văzută, în mod tradiţional, ca o extindere a unei serii de „puncte de oprire”. Cercetarea ştiinţifică, sau de altă natură, avea ca scop atingerea unui punct sigur, un răspuns în care să avem încredere. Odată ajunşi în acel punct, puteam să mergem mai departe. Însă, susţine Weinberger, noile medii de cunoaştere, create de tehnologia digitală, schimbă această realitate, fiindcă internetul nu presupune puncte de oprire.

Ideea potrivit căreia cunoaşterea poate avea o formă

– o structură – îşi are originea în antichitatea culturii occidentale. Platon însuşi a conceput un fel de grafic al cunoaşterii, aşa-numita „linie divizată”, care marchează diferenţa între adevărata cunoaştere şi o simplă părere. Adevărata cunoaştere se bazează, în concepţia lui Platon, pe înţelegerea esenţelor eterne, pe care el le numeşte Forme – o altă metaforă structurală. Realitatea absolută este alcătuită din Forme şi, în consecinţă, singura cunoaştere adevărată porneşte de la cunoaşterea acestor Forme.

Începând din secolul al XVII-lea, metafora structurală dominantă pentru cunoaştere a fost de tip arhitectural, ea datorându-se, în mare parte, filosofului René Descartes.13 Potrivit aşa-numitului fundaţionalism cartezian, structura cunoaşterii este asemenea unei clădiri sau a unei piramide, în care temelia susţine etajele superioare. În mod similar, convingerile noastre se sprijină pe alte convingeri şi, în ultimă instanţă, pe convingeri şi principii întemeietoare. În viziunea lui Descartes, dacă piramida convingerilor noastre este stabilă şi durabilă, atunci ea trebuie să se încheie cu anumite idei care sunt adevărate într-un mod atât de evident, încât se află dincolo de orice umbră de îndoială. Acestea sunt pietrele de temelie – punctele de oprire absolute.

Problema clasică legată de această concepţie a lui Descartes este faptul că el era un zidar foarte pretenţios. Pietrele de temelie care să corespundă standardelor lui înalte erau greu de găsit. În viziunea lui, o convingere întemeietoare trebuie să fie clară şi evidentă. Exemplul cel mai cunoscut pe care-l oferea era convingerea despre sine însuşi, *Gândesc*, *deci exist*, care este în mod necesar adevărată pentru oricare dintre noi. Şi pare să fie un raţionament corect: dacă ceva e evident este faptul că eu gândesc, pentru simplul motiv că nu mă pot îndoi că gândesc fără să gândesc. Este, cum s-ar spune, un gând pe care nu-l pot evita. Problema este că această idee nu ne duce prea departe.

Filosofii din veacurile următoare s-au străduit să fie mai puţin pretenţioşi, însă mulţi dintre ei au păstrat metafora lui Descartes. Filosofi precum Locke au subliniat ideea că nodurile întemeietoare trebuie să includă şi experienţa unei lumi obiective. Ceea ce se află la temelia convingerilor noastre sunt, în ultimă instanţă, logica *şi* experienţa. Această idee s-a înrădăcinat adânc în ţesutul nostru cultural: convingerile sunt justificate, credem noi, atunci când ele sunt „sprijinite” sau „întemeiate”. Aceşti termeni reflectă perspectiva fundaţionalistă a lui Descartes.

Dacă ne gândim la cunoaştere ca la o structură de acest tip, atunci vom fi foarte atenţi la ceea ce adăugăm convingerilor noastre, ca să fim siguri că noile adăugiri sunt solide şi cât se poate de adevărate. Altfel, ele ar putea să afecteze stabilitatea structurii ca întreg. Aşa cum susţine Weinberger, acesta este un mod de gândire despre cunoaştere care ar fi absolut firesc într-o lume în care *cunoaşterea este costisitoare* – unde înregistrarea şi stocarea cunoştinţelor reprezintă un proiect costisitor. Aşa cum spune el, „cunoaşterea tradiţională a fost un accident al hârtiei”. Când rezultatele cunoaşterii nu pot fi înregistrate decât printr-un proces lent, când datele trebuie notate pe hârtie, atunci costul acestei înregistrări ridică nivelul standardelor pentru ceea ce colectăm. Poate că am vrea să colectăm tot ce merită cunoscut, însă bibliotecile sunt spaţii fizice limitate. Ele costă bani pentru a fi susţinute. Şi, de aceea, este nevoie de portari şi de filtre pentru a decide ce anume intră în bibliotecă. Iar în felul acesta se creează un anumit tablou al modului cum se structurează cunoaşterea.

Însă, în infosferă, lucrurile se prezintă altfel. În primul rând, biblioteca internetului este vastă. Cantitatea de informaţii de care dispunem este atât de mare, încât ar şubrezi *orice* temelie, oricât de solidă ar fi ea. Pereţii nu ar putea cuprinde biblioteca digitală care ne înconjoară. Şi, desigur, aceste informaţii sporesc cu fiecare secundă.

În plus, există foarte puţine filtre pe internet. Când organizaţia ISIS a decapitat un jurnalist american în 2014 şi a prezentat scena pe internet, YouTube a blocat accesul la videoclipul respectiv, iar Google a blocat căutările. Cu toate acestea, videoclipul a continuat să fie distribuit. În sfera digitală, informaţiile, chiar şi cele condamnabile din punct de vedere moral, găsesc întotdeauna o cale de acces.

Dacă adăugăm aceste aspecte la cele discutate anterior – că nu doar ceea ce ştim, ci şi modul cum ştim se structurează sub forma reţelelor –, atunci putem accepta ideea că nu mai este actual şi nici util să susţinem structura piramidală a cunoaşterii. Poate cunoaşterea nu are nicio temelie. Weinberger merge până într-acolo încât sugerează că, într-adevăr, cunoaşterea nu se mai sprijină pe niciun fapt: „ideea că piramida cunoaşterii este construită pe o temelie nu este ceva de la sine înţeles. Este o idee cu o istorie care acum coteşte brusc pe un alt drum”. 14

De fapt, îndoielile în legătură cu reprezentarea fundaţionalistă a structurii cunoaşterii nu sunt nicidecum de dată recentă. Filosoful pozitivist Otto Neurath – membru al celebrei grupări filosofice de la începutul secolului al XX-lea, intitulată Cercul de la Viena – a propus o altă metaforă. El a comparat procesul de justificare a convingerilor noastre cu acţiunea de reparare a unei plute pe mare. Ca să lucrăm la una dintre scândurile plutei, trebuie să stăm pe scândura alăturată. Dacă, după aceea, trebuie să reparăm cea de-a doua scândură, atunci trebuie să ne aşezăm pe prima. Nu putem repara toate scândurile unei plute pe mare, în acelaşi timp. Cu alte cuvinte, atunci când ne susţinem convingerile cu privire la un anumit lucru, considerăm alte convingeri ca fiind de la sine înţelese. Însă, mai târziu, este posibil să le punem pe acestea din urmă sub semnul întrebării şi să le considerăm justificate pe primele. Nu există niciun punct în afara plutei – în afara cadrului nostru de convingeri – pe care să

putem sta.

O metaforă similară, dar puţin mai actualizată, ar putea fi „wiki”. Wiki este o platformă în cadrul căreia numeroşi oameni pot participa la crearea unui document sau a unei pagini web. Nu există doar un singur editor cu o singură concepţie „fondatoare” în ceea ce priveşte modul cum ar trebui să arate lucrurile: adesea, schimbările sunt făcute din mers, abandonate, reluate, reeditate şi aşa mai departe. Nici o singură informaţie nu este scutită de posibilitatea de a fi schimbată. Ne-am putea imagina o ţesătură: în concepţia lui Descartes, cunoaşterea se sprijinea pe soliditatea temeliilor sale, însă metafora ţesăturii pune la baza cunoaşterii soliditatea legăturilor sale. Ceea ce ştim – dacă suntem suficient de norocoşi să ştim – este constituit din multe fire întreţesute. Fiecare fir în parte sprijină restul firelor – unele în mod direct, altele în mod indirect. Sprijinul pe care îl oferă este, am putea spune, holistic, nu liniar. La fel ca în cazul pânzelor de păianjen. Sau al reţelelor de internet.

Toate aceste metafore sunt sinonime. Pânze, ţesături, scândurile îmbinate ale unei plute şi wiki, toate acestea sunt reţele, dar ele nu sunt reţele care au noduri fondatoare; nodurile se află acolo unde se intersectează liniile şi firele individuale. Tocmai acesta este aspectul esenţial. Convingerile noastre sunt noduri într-o reţea, sprijinite de *coerenţa* generală a ţesăturii convingerilor cărora le aparţin.

Această reprezentare pare să fie o descriere mai potrivită a modului cum ne justificăm convingerile în era internetului. În lumea de azi, când vrem să ştim dacă ceva este adevărat, verificăm pe internet. Practic, verificăm modul cum se leagă informaţiile relevante de alte lucruri pe care credem că le ştim. Să presupunem că vreau să ştiu care este dimensiunea medie a ţestoaselor marine. Caut pe Google şi găsesc mai multe pagini care îmi oferă un răspuns. Aleg Wikipedia. După aceea, vreau să verific dacă Wikipedia este o sursă de informaţie credibilă cu privire la

ţestoasele marine. Aşadar, caut pe Google – şi aflu că Wikipedia are o pagină amplă în care se răspunde la întrebarea dacă Wikipedia este o sursă sigură de informaţii (şi se dovedeşte că este). Prin urmare, aflu că ceea ce ştiam iniţial despre dimensiunea medie a ţestoaselor marine este justificat; aflu că acest lucru este confirmat de o pagină a cărei veridicitate este, de asemenea, confirmată. Întreaga structură a argumentelor ia forma unei reţele interconectate.

Totuşi, aşa cum am observat în prima parte a acestei cărţi, cunoaşterea nu se prezintă doar sub o singură formă. Este esenţial să ne amintim de acest lucru în acest moment, pentru simplul motiv că a folosi doar Wikipedia pentru a verifica informaţiile de pe Wikipedia reprezintă o mişcare circulară. De fapt, nu am părăsit deloc reţeaua de informaţii pe care am consultat-o. În multe cazuri, rezultatele sunt corecte. Dacă cercul argumentelor este suficient de larg, nu trebuie să ne facem griji. Însă, în general, a fi prins în capcana unui cerc al argumentelor este – sau ar trebui să fie – un fapt neliniştitor, fiindcă lasă deschisă posibilitatea ca reţelele noastre de argumente să fie doar nişte simple fantezii imense şi care se confirmă reciproc. Pentru ca reţelele noastre de argumente să fie într-adevăr justificate şi să ne ofere o cunoaştere reală, atunci ele trebuie să fie ancorate în altceva, ceva dincolo de ele. De aceea, este o greşeală – şi cred că, aici, eu şi Weinberger am putea fi de acord – să considerăm că faptele, precum şi justificarea convingerilor noastre în lumina lor nu mai sunt importante pentru cunoaştere. Renunţarea la visul cartezian al temeliilor sigure şi imuabile nu înseamnă că trebuie să renunţăm complet la ancorarea convingerilor noastre.

Atunci, cum *sunt* ele ancorate? în două moduri. În primul rând, prin însăşi lumea obiectivă – prin ceea ce este adevărat şi ceea ce nu este adevărat. De aceea, nu vrem să renunţăm la ideea de adevăr. În al doilea rând, argumentaţia nu este totul. Putem dobândi cunoaştere şi

dacă suntem receptivi faţă de lucrurile care se află în exteriorul nostru, având ceea ce gânditorul contemporan Ernest Sosa numeşte cunoaşterea „animalică” sau ceea ce, înaintea lui, Descartes numea *cognitio.15* Este un aspect demn de reţinut în acest context. Reţeaua mea de argumente nu pluteşte pur şi simplu pe mare. Unele dintre convingerile pentru care am argumente sunt şi convingeri pe care le-am dobândit pe cale receptivă, reacţionând faţă de mediul în care trăiesc, cu simţurile pe care le am. Iar alte convingeri s-ar putea să le dobândesc pe cale receptivă, dar fără să fiu capabil să le susţin prin argumente.

Oamenii pot să dobândească acest tip de cunoaştere ancorată printr-o simplă plonjare în vârtejul experienţei reale. Este încă cea mai bună modalitate, după părerea mea – deşi nu singura modalitate – pentru noi, oamenii erei digitale. Pentru a evada din cercul justificării, trebuie să facem ceea ce facem cu orice cerc: să ieşim din sfera lui şi să pătrundem în mediul din afara cercului.

Pentru ca opiniile noastre dobândite pe cale receptivă să fie într-adevăr ancorate în realitate, trebuie, firește, ca realitatea să coopereze. Şi, din păcate, ea nu cooperează de multe ori. De aceea, suntem întotdeauna obligaţi să ne întoarcem la argumente, la standarde ale raţionalităţii. Avem nevoie să fim siguri că ancora este bine înfiptă. Şi asta ne aduce înapoi la reţeaua noastră de argumente; ne întoarcem în cerc. Aşa cum nota Duncan Pritchard, este probabil destinul nostru, de oameni aflaţi în căutarea cunoaşterii, să fim mereu într-o stare de anxietate cu privire la ceea ce cunoaştem.16 Nu încape îndoială că, pentru a dobândi cunoaştere pe cale receptivă, trebuie să fim norocoşi; uneori, se întâmplă să înţelegem ceea ce se petrece în jurul nostru, alteori se întâmplă să nu înţelegem şi să fim păcăliţi din nou. Ancora rămâne bine înfiptă sau nu.

Am susţinut în acest capitol că spiritul epocii în care trăim ne face să fim asemenea unor maşinării care

dobândesc cunoaştere prin intermediul reţelelor. Acesta este unul dintre învăţămintele pe care trebuie să le tragem dacă reflectăm la experimentul de gândire de tip neuromedia. Aşa cum am subliniat, cunoaşterea şi procesul de argumentare depind tot mai mult de reţelele online, în mai multe feluri: în ceea ce priveşte structura, în privinţa surselor de informaţii şi, cel mai radical, în ceea ce priveşte faptul că propriile capacităţi cognitive depind şi ele de reţele. Această dependenţă tot mai sporită a cunoaşterii de existenţa reţelelor nu este ceva bun sau rău în sine. Este doar ceea ce se întâmplă. Ceea ce *poate* fi bun sau rău este felul cum reacţionăm noi faţă de acest lucru. Aşa cum sugeram, ceea ce *nu* vrem să facem este să presupunem că, întrucât cunoaşterea este dependentă de reţele, nodurile din reţele – indivizii aflaţi în căutarea cunoaşterii – nu mai contează.

7
Cine ajunge să ştie: economia politică a cunoaşterii
Democratizarea cunoaşterii?

Dependenţa de internet şi de reţele de socializare schimbă nu doar modul *cum* ajungem la cunoaştere, ci şi *politica cunoaşterii*. Şi, asemenea oricărei politici, cea a cunoaşterii este legată de putere. În acest caz, este puterea asupra informaţiilor şi asupra celor care au acces la informaţii. Aşa cum spune Larry Singer, filosof şi cofondator al Wikipedia, este o putere teribilă, fiindcă „poate influenţa agendele legislative, poate stârni pasiunile mulţimilor, poate educa generaţii întregi, poate modela obiceiurile de lectură şi poate să eticheteze drept radicale grupuri de oameni care, altminteri, ar putea părea absolut normale”.1

În mare parte din istoria occidentală, Biserica a fost cea care a luat deciziile în privinţa cunoaşterii. Mijloacele de exercitare a acestei puteri au constat mai ales în controlul asupra celor care citeau şi asupra textelor scrise – Biserica deţinea controlul atât asupra universităţilor, cât

şi asupra copierii (manuale) a textelor. Fireşte că, după inventarea tiparului, acest lucru a început să se schimbe. Tiparul a oferit unui număr mai mare de oameni oportunitatea nu doar să-şi scrie ideile, ci şi să le răspândească pe scară largă. În felul acesta, cunoaşterea a devenit mai dispersată, dar şi mai accesibilă. În scurt timp, puterea a început să fie preluată de cei care deţineau controlul asupra tipografiilor şi a mijloacelor de distribuţie – iar impunerea de către stat a legilor drepturilor de autor şi a cenzurii a căpătat treptat importanţă. Începând cu secolul al XVIII-lea, societăţile liberale au făcut eforturi lente (şi nu fără regrese) de a reduce cenzura impusă de stat şi de a permite

răspândirea mai liberă a ideilor. Sigur că şi aceste societăţi liberale au „portarii" lor, chiar dacă porţile de acces la cunoaştere sunt mai permeabile: biblioteci, universităţi, edituri, media. Totuşi, aşa cum poate constata orice observator atent al tendinţelor actuale, aceste porţi încep să se închidă.

Se spune adesea că internetul democratizează accesul la cunoaştere. Aceasta este probabil cea mai răspândită idee legată de schimbările tehnologiei informaţionale pe care le trăim de două decenii. Însă ce anume înseamnă „să democratizezi" cunoaşterea – şi cum ar putea tehnologiile actuale să contribuie la acest proces?

Mai întâi, este evident faptul că, la fel cum s-a întâmplat şi în cazul apariţiei tiparului, internetul face ca *accesul la cunoaştere să fie mult mai larg*. Posibilitatea tipăririi cărţilor în tiraje de masă a scăzut preţul la care poate fi cumpărată şi vândută cunoaşterea. Milioane de oameni, care nu avuseseră acces la cunoaştere şi la educaţie, se bucură acum de aceste beneficii. Iar Web 2. O a consolidat acest proces prin mărirea volumului de informaţii disponibile şi a vitezei de accesare a informaţiilor.

Iată un exemplu relevant în legătură cu acest subiect. Dacă vrem să aflăm „Câţi oameni au acces la internet”, surse precum Wikipedia şi Uniunea Internaţională a Telecomunicaţiilor cu sediul la Geneva ne vor spune că, în timp ce aproximativ 94% dintre suedezi şi 84% dintre americani au acces la internet, doar 2, 1% din totalul populaţiei din Republica Ciad beneficiază de acces la internet. Totuşi, chiar accesul la aceste statistici este un exemplu grăitor pentru faptul că acum avem acces la informaţii pe care, cu doar câţiva ani în urmă, le-am fi putut obţine doar făcând cercetări într-o mare universitate sau prin intermediul rapoartelor jurnaliştilor. În vreme ce miliarde de oameni continuă să nu aibă acces la mediul online, milioane de oameni pot accesa imediat acele informaţii de care nu ar fi putut beneficia cu doar un deceniu în urmă. Pe scurt: deşi este departe de a fi general valabilă, ideea de „mai multă informaţie pentru cât mai mulţi oameni” este o modalitate evidentă prin care internetul face cunoaşterea – sau dobândirea ei – să fie „mai democratică”.

Internetul democratizează cunoaşterea şi prin *caracterul inclusiv al produselor sale*. Un exemplu binecunoscut este *browserul* Mozilla Firefox. Atunci când apar viruşi sau probleme de securitate în *software*-ul Firefox, o comunitate largă şi foarte diversă de voluntari lucrează pentru remedierea problemelor. *Software*-ul de tip *open source* funcţionează asemenea unei cooperative online. Este un *software* realizat de către oameni, pentru oameni.

Incluziunea epistemică este, de asemenea, un efect secundar al numărului tot mai mare de site-uri de cercetare cu acces gratuit, precum Academia.edu. Creat în 2008, Academia.edu pune la dispoziţia milioanelor de utilizatori (printre care mă număr şi eu) o platformă unde cercetătorii îşi pot prezenta lucrările şi pot face comentarii pe marginea lor. În felul acesta, cercetătorii îşi promovează în mod direct lucrările, de care pot beneficia

cei interesaţi.

O incluziune de alt tip este cea pe care Jeff Howe a denumit-o „crowdsourcing” în 2006. Crowdsourcingul nu este pur şi simplu orice activitate care foloseşte World Wide Web ca pe o platformă de comunicare în reţea pe diverse teme – aşa cum este Intrade sau cum sunt evaluările de pe Amazon. Potrivit definiţiei date de Daren Brabham, *crowdsourcingul* este un mijloc de rezolvare a problemelor Online şi un model de producţie care „beneficiază de inteligenţa colectivă a comunităţilor online pentru atingerea unor scopuri organizaţionale”.2 Cu alte cuvinte, este folosirea organizată, de sus în jos, a inteligenţei colective a internetului. O organizaţie aruncă în discuţie o problemă, iar cei care doresc (sau cei cărora li se permite accesul la site-ul respectiv) pot să contribuie cu soluţii şi văd care dintre ele se aplică.

Platforma de inovaţie Innolentive este adesea citată ca exemplu pentru acest tip de incluziune. (Innolentive este o platformă veche în termenii Web 2. O: a fost creată în 2002.) Iată cum funcţionează: organizaţiile nonprofit şi companiile postează competiţii cu premii pentru găsirea unor soluţii la tot soiul de probleme – de la locul pe care se clasează un produs, până la mecanismele de depistare timpurie a bolilor inflamatorii intestinale. Premiile variază, unele ajungând la aproape un milion de dolari, însă majoritatea fiind mult mai mici. Innolentive este doar un exemplu de acest tip. Mai există şi alte exemple celebre, cum ar fi Amazon Mechanical Turk, care permite companiilor (şi cercetătorilor ştiinţifici) să propună spre a fi rezolvate diferite probleme la care oamenii sunt încă mai buni decât computerele, probleme cum ar identificarea imaginilor şi traducerile. Un alt exemplu este Threadless, o organizaţie care atribuie unei comunităţi de designeri online sarcina de a selecta şi de a crea noi modele de tricouri.

Concursurile cu premii, ca cele folosite de Innolentive, au reprezentat, timp de secole, surse utile de

inovaţie pentru cercetarea ştiinţifică. Coroana Britanică a făcut un pas imens înainte în navigaţia maritimă în secolul al XVII-lea, de pildă, oferind un premiu pentru un dispozitiv care putea să calculeze longitudinea unei corăbii – iar rezultatul a fost inventarea cronometrului marin. Competiţii precum aceasta funcţionează, fiindcă ele oferă un stimulent pentru „o privire proaspătă”.

asupra unei probleme. Cercetătorii Lars Bo Jeppesen şi Karim Lakhani, în studiul lor din 2010 cu privire la Innolentive, au sugerat că există o relaţie inversă între probabilitatea ca o persoană să rezolve o problemă şi nivelul ei de competenţă în domeniul respectiv.3 Aşa cum scrie Brabham, acest lucru înseamnă că, de pildă, „un biolog s-ar putea descurca mai bine decât un chimist la rezolvarea unei probleme de inginerie chimică”.4 Acelaşi studiu a relevat, de asemenea, faptul că femeile i-au surclasat pe bărbaţi la rezolvarea problemelor pe site-ul respectiv – în ciuda sau poate tocmai datorită faptului că ele se află adesea la marginea „establishmentului ştiinţific”. Acesta este un exemplu de incluziune cât se poate de evidentă.

O a treia modalitate prin care internetul a democratizat cunoaşterea este printr-o mai mare *transparenţă*, mai ales cu privire la informaţiile deţinute de guverne. Cel mai cunoscut şi controversat exemplu în acest sens este ilustrat de Wikileaks, o organizaţie nonprofit care publică Online dezvăluiri ale unor ştiri secrete şi informaţii guvernamentale clasificate. Publicarea unor documente şi materiale video cu privire la războaiele din Irak şi Afghanistan din 2010 şi 2011 a provocat o vie reacţie în întreaga lume. Suporterii organizaţiei au susţinut că Wikileaks este un instrument prin care sunt expuse fapte importante, relevante şi necesare pentru ca cetăţenii să ia decizii democratice în cunoştinţă de cauză. Criticii au denunţat organizaţia fiindcă pune în pericol viaţa soldaţilor şi a diplomaţilor. Desigur, ambele afirmaţii pot fi adevărate – şi, indiferent

dacă Wikileaks este, în ultimă instanţă, o organizaţie benefică sau dăunătoare, ea este doar cel mai vizibil exemplu de folosire a internetului pentru a întări şi a încuraja transparenţa. De la dezvăluiri ale acţiunilor de spionaj întreprinse de Agenţia NSA, până la materiale video în care sunt prezentate abuzuri ale poliţiei, internetul poate fi folosit pentru a dezvălui tot felul de activităţi, cu scopul de a-i responsabiliza pe cetăţeni.

Prin urmare, nu este nicio îndoială că internetul a schimbat felul cum distribuim, producem şi dezvăluim cunoaşterea, iar în multe privinţe chiar în sensul bun. Însă folosirea termenului „democratizare", pentru a descrie aceste schimbări, nu este cea mai fericită alegere, întrucât ignoră faptul că aceste schimbări nu conduc neapărat la moduri mai democratice de organizare a societăţii noastre bazate pe informaţii.

Egalitatea epistemică

Schimbările din modul în care cunoaşterea este distribuită, produsă şi dezvăluită afectează indirect politica cunoaşterii, întrucât ele influenţează direct *economia cunoaşterii*. Prin economia cunoaşterii înţeleg, în linii generale, structura relaţiilor care se află la baza diviziunii epistemice a muncii. Este evident faptul că nu toate schimbările din economia cunoaşterii – nici măcar cele care pot fi descrise în mod legitim ca având efecte în direcţia democratizării – fac ca *societăţile* să devină mai democratice.

Să începem cu o poveste binecunoscută. Odinioară, dacă îţi doreai un scaun nou, ori îl construiai singur, ori mergeai la un tâmplar ca să ţi-l facă. Tâmplarul construia scaunul, însă cu materialele şi ustensilele primite de la alţi meşteşugari, în felul acesta, munca şi competenţele lor erau divizate. Pentru construirea scaunului nu era responsabilă doar o singură persoană. Un grup sau o reţea de indivizi, toţi având anumite competenţe specializate, contribuiau la crearea scaunului. După aceea (spune povestea), într-o bună zi, a venit Revoluţia Industrială, iar

dezvoltarea capitalului şi inventarea utilajelor industriale pentru producţia de masă a scaunelor au permis întreprinderilor să producă scaune fără a avea nevoie să angajeze o mulţime de specialişti în domeniul mobilei. Şi astfel costul producţiei a scăzut, în ciuda faptului că scaunul pe care îl cumpărai din fabrică era produs tot de o reţea – într-adevăr, o reţea mult mai mare –, cu mai multe noduri specializate. Unele noduri se ocupau de materia primă, ca în trecut, altele de transport, altele de construirea unor părţi componente ale utilajelor, iar altele de operarea utilajelor care produceau părţile pe care un alt nod le asambla pentru a construi scaunul. Apoi, într-o zi (aşa spune povestea), s-a născut economia globală. Iar reţeaua care este responsabilă pentru producerea scaunului pe care îl cumperi din Walmart a devenit şi mai mare, s-a răspândit pe întreg globul: întreprinderea ori compania care produce scaunul – sau iPhone-ul pe care l-ai folosit pentru cumpărarea scaunului – se află în China, muncitorii trebuie să fie atât de specializaţi, încât unii dintre ei sunt angajaţi doar în funcţie de dimensiunea mâinilor şi sunt plătiţi atât de prost, încât preţul produselor vândute înapoi în Occident să poată fi mai mic decât oricând, în ciuda distanţei pe care fiecare produs trebuie să o parcurgă pentru a ajunge în casele noastre.

Aşa cum nimeni nu poate construi totul de unul singur, nimeni nu poate şti totul. Drept urmare, societăţile au recurs întotdeauna nu doar la diviziunea muncii manuale, ci şi la diviziunea muncii intelectuale, folosind muncitori cu înaltă calificare şi investind însemnate resurse publice pentru instruirea şi recompensarea muncitorilor calificaţi. Acesta este modul în care organizăm şi astăzi profesiile din domeniul medical, juridic şi ştiinţific, de pildă. Există o reţea a cunoaşterii, însă este o reţea în care nodurile individuale sunt surse de expertiză, având, prin urmare, o mai bună şansă de a transmite informaţiile corecte şi de a le înlătura pe cele incorecte.

Dependenţa tot mai mare de existenţa reţelelor pune sub semnul întrebării acest model al economiei cunoaşterii. Expertul în economie Jeremy Rifkin crede că asistăm la naşterea unei noi ordini a lumii şi la moartea capitalismului. În viziunea lui Rifkin, asistăm la dezvoltarea sistemului colaborativ:

„Prin Internetul Tuturor Lucrurilor, miliarde de oameni au posibilitatea să facă parte din reţele sociale în care fiecare poate împărţi în mod egal datele şi resursele cu oricare altul şi să participe împreună la crearea noilor oportunităţi şi practici economice ce alcătuiesc viaţa în sistemul colaborativ actual. Această platformă ne transformă pe toţi în *prosumatori* (deopotrivă *producători* şi *consumatori*), iar fiecare activitate devine o formă de colaborare, determinând înflorirea capitalului social la un nivel fără precedent şi făcând posibilă apariţia unui sistem economic partajat".5

Drept rezultat, susţine Rifkin, Internetul Tuturor Lucrurilor şi dependenţa de reţelele de socializare ne conduc înspre „o societate cu cost marginal zero", ceea ce reprezintă o provocare pentru doctrina capitalistă potrivit căreia o productivitate umană sporită presupune o muncă sporită. „Visul de îmbogăţire tradiţional începe să fie înlocuit cu un nou vis, acela al dezvoltării sustenabile a vieţii" – o viaţă în care să putem să avem mai mult timp pentru activităţile care ne interesează, cum ar fi muzica, filosofia sau gătitul.6

Rifkin consideră că o revoluţie similară se petrece la nivelul cunoaşterii – poate cu precădere acolo, de vreme ce accesul neîngrădit la cunoaştere este combustibilul care alimentează restul economiei noastre. Însă, chiar dacă viziunea colaborativă a lui Rifkin poate fi atrăgătoare, totuşi, moartea capitalismului – şi a versiunilor lui exploatatoare – rămâne încă o perspectivă îndepărtată.

Să luăm exemplul oferit de *crowdsourcing*. În locul unei economii bazate pe muncitori calificaţi, care solicită resurse pentru a fi instruiţi, echipaţi şi retribuiţi,

crowdsourcing-ii [oferă posibilitatea companiilor să distribuie şi să genereze cunoaştere fără ca acestea să mai cheltuie resurse pentru angajarea unor specialişti. Iar acest lucru nu este neapărat mai „democratic”, ci mai capitalist. Chiar şi cei mai activi colaboratori ai site-ului Amazon Mechanical Turk câştigă foarte puţini bani, între 2 şi 5 dolari pe oră, ceea ce ar putea părea rezonabil dacă aceşti colaboratori ar fi amatori, adică s-ar ocupa de această colaborare în timpul liber. Însă, aşa cum a susţinut Brabham cu argumente convingătoare, ideea unei „mulţimi amatoare” este mai degrabă un mit. Cei care lucrează pentru Amazon sunt, în general, oameni cu o foarte bună pregătire profesională şi care muncesc în zone ale lumii unde salariile pentru domeniile lor de specialitate sunt mult mai mici decât în alte părţi (de unde şi atracţia faţă de Amazon). În cazul site-ului Inno-Centive, deşi este posibil ca, de multe ori, nespecialiştii să fie mai buni la rezolvarea problemelor decât cei care se prezintă drept specialişti într-un anumit domeniu, aceasta nu înseamnă că cei care rezolvă problemele sunt amatori nici pe departe: ei sunt oameni de ştiinţă profesionişti. Aşa cum rezumă Brabham, „aceşti aşa-numiţi amatori sunt de fapt profesionişti externalizaţi, iar produsele şi conţinutul media care ni se vând nu sunt cu mult diferite de vechile produse”.

Acesta este un aspect esenţial. *Crowdsourcingul este de fapt un tip de externalizare*. Iar externalizarea în domeniul cunoaşterii este la fel de profitabilă ca externalizarea în orice alt domeniu. Este pur şi simplu o greşeală să credem că o astfel de externalizare face cunoaşterea mai democratică. De fapt, se pare că se întâmplă exact reversul: aceşti profesionişti colaboratori lucrează fără să beneficieze de protecţia unei profesii – pe scurt, fără protecţia drepturilor lor fundamentale. Ei nu simt proprietarii rezultatului muncii lor. Într-adevăr, aşa cum notează Brabham, în unele cazuri, designerii care lucrează fără un contract prealabil renunţă la drepturile de

autor, anulând posibilitatea oricărui venit ulterior din munca lor intelectuală. Acesta este un câştig pentru companiile care folosesc acest tip de muncă, însă nu este, nici pe departe, un câştig pentru democraţie. Într-o reţea suficient de mare nu contează dacă nodurile individuale au drepturi. Cu un număr suficient de oameni se pot obţine rezultate similare, şi cu un cost mult mai redus. Muncă ieftină, rezultate suficient de bune. Sam Walton (fondatorul lanţului de magazine Walmart) ar fi zâmbit cu siguranţă.

Pe scurt, globalizarea economiei cunoaşterii s-ar putea să aibă aceleaşi efecte ca şi globalizarea economiei în general. Una dintre cele mai nefaste consecinţe ale unei economii globale nereglementate o reprezintă inegalitatea veniturilor. Acest fenomen nu se rezumă doar la faptul că unii oameni câştigă mai mulţi bani decât alţii, ci ilustrează un aspect esenţial: faptul că doar câţiva oameni controlează jumătate din totalitatea resurselor globale. Această realitate face parte dintr-un model mai larg de injustiţie financiară. Însă economia globală nereglementată nu doar că sporeşte inegalitatea economică, ci încurajează şi *inegalitatea epistemică.7*

Pentru a înţelege *ce* vreau să spun prin inegalitate epistemică, să ne gândim mai întâi la valoarea egalităţii. Egalitatea, asemenea libertăţii, reprezintă o valoare fundamentală a democraţiei, dar este adesea înţeleasă greşit. Atunci când spunem, împreună cu Locke şi Jefferson, că toţi oamenii sunt creaţi egali, nu spunem că vrem ca toţi să fim exact la fel sau că nu ne dorim diversitatea calităţilor sau talentelor noastre. Ceea ce vrem să spunem este că suntem egali în privinţa drepturilor noastre fundamentale ca indivizi şi în ceea ce priveşte dreptul nostru de a avea acces la diferite resurse. De aici rezultă valoarea egalităţii epistemice: ideea potrivit căreia *toţi oamenii beneficiază de dreptul fundamental de a avea acces la aceleaşi resurse epistemice*. O resursă epistemică este o structură sau o instituţie care oferă informaţii şi cel puţin o bază a cunoaşterii. Prin urmare,

inegalitatea epistemică este rezultatul unei distribuiri inechitabile a resurselor epistemice structurale.

Cel mai vădit exemplu de resursă epistemică este educaţia. Organizaţia Naţiunilor Unite consideră educaţia un drept uman fundamental. Ea se află la temelia altor drepturi sau cel puţin este necesară pentru ca cineva să se bucure pe deplin de aceste drepturi. Fără o educaţie de bază, oamenii nu pot să fie cu adevărat parte integrantă din societăţile contemporane (sau din orice altă societate): este dificil să aibă un serviciu, să aibă acces la îngrijire medicală sau să ia decizii democratice în cunoştinţă de cauză.

Odată cu dezvoltarea Web 2. O, internetul a devenit o astfel de resursă epistemică. De aceea, ONU a susţinut recent că împiedicarea accesului la internet reprezintă o încălcare a drepturilor fundamentale ale omului. Potrivit unui raport special al ONU, societăţile au obligaţia să recunoască „natura unică şi transformatoare a internetului, care permite indivizilor să-şi exercite dreptul la libertatea de opinie şi de exprimare, precum şi alte drepturi, şi să promoveze progresul societăţii ca întreg”.8 în consecinţă, blocarea acestui acces este dăunător. Conceptul de egalitate epistemică ne permite să explicăm acest aspect în mod direct, împiedicarea accesului la internet, fie prin incriminarea participării la activităţi Online, fie prin blocarea explicită a conţinutului, reprezintă un lucru rău, pur şi simplu fiindcă este o încălcare a egalităţii epistemice.

Inegalitatea epistemică între anumite grupuri sporeşte atunci când acestea au un acces inegal la resursele epistemice: biblioteci, internet, educaţie. Cauza cea mai evidentă este sărăcia. Resursele epistemice, precum bibliotecile şi accesul la internet, sunt considerate secundare, resursele principale fiind hrana, locuinţa şi sănătatea; fără acestea din urmă, primele sunt inutile. Este o explicaţie simplă, însă, adesea, nu suficient de bine înţeleasă. Oamenii digitali nu reprezintă echivalentul

oamenilor pur şi simplu. Cei mai mulţi oameni de pe planetă nu participă la Internetul Tuturor Lucrurilor, iar mulţi nu au participat niciodată la splendorile aduse de Web 2.O. Sistemul colaborativ este un vis al ţărilor dezvoltate. Ceea ce nu înseamnă că este un vis urât.

Însă previziunile cu privire la moartea capitalismului ignoră faptul că o mare parte din populaţia globului este exploatată pentru a produce imprimantele 3-D şi iPhone-urile pe care le iubim atât de mult unii dintre noi. Iar această realitate nu va dispărea, într-o lume în care negrul de fum provenit de la sobele de gătit pe bază de cărbune încă mai reprezintă un factor care contribuie la încălzirea globală.

O altă cauză a inegalităţii epistemice este existenţa unei societăţi închise din punct de vedere politic. O societate deschisă din punct de vedere politic – o societate cu o mass-media independentă şi diversă, care protejează libertatea de informare şi comunicare şi care exercită o cenzură guvernamentală limitată – este capabilă să ofere mai multă egalitate epistemică decât o societate care nu este la fel de deschisă. Sigur că încă nu avem un răspuns definitiv la întrebarea în ce măsură este cu adevărat deschisă orice societate. Însă un lucru este clar: cu cât este mai închis un sistem politic, cu atât creşte probabilitatea ca autorităţile să păstreze resursele epistemice pentru ele însele. Şi, aşa cum am văzut în capitolul precedent, cu atât vor fi mai tentate să facă abuz de aceste resurse în dauna cetăţenilor obişnuiţi.

Chiar şi în societăţi care sunt relativ deschise din punct de vedere politic (în sensul că drepturile de exprimare şi comunicare sunt protejate), inegalitatea epistemică poate avea loc pur şi simplu dacă internetul nu este relativ liber şi deschis. Aceasta este o a treia cauză evidentă pentru creşterea inegalităţii epistemice, întrucât, chiar dacă din punct de vedere legal poţi să accesezi orice doreşti pe internet într-o anumită societate, accesul este inegal dacă costul este prohibitiv sau stratificat în funcţie

de tipul de trafic.

De aceea, bătălia privind neutralitatea internetului este atât de importantă. *Este legată de egalitatea epistemică*. Neutralitatea internetului este ideea potrivit căreia guvernele şi furnizorii de servicii de internet ar trebui să trateze informaţiile care circulă în spaţiul online în mod egal. Mai precis, companiilor nu ar trebui să li se permită să perceapă taxe mai mari pentru anumite tipuri de date. Argumentele părţii adverse au la bază principiile economice ale pieţei libere: când cererea pentru un anumit tip de trafic – să spunem, Netflix sau HBO GO – este foarte mare, atunci accesul la aceste servicii ar trebui să coste mai mult. În principiu, aceasta este o dezbatere despre cum privim internetul. De o parte a baricadei se află cei care îl definesc ca fiind ceva ce poate fi proprietatea cuiva şi de pe urma căruia se poate profita. De cealaltă parte a baricadei sunt cei care consideră că internetul este o resursă epistemică, precum educaţia sau bibliotecile publice. În acest caz, dacă începem să limităm accesul, atunci contribuim nu doar la crearea unei inegalităţi epistemice, ci la crearea unei inegalităţi în principiu.

Legat tot de această problemă a accesului la internet, Rifkin încearcă să explice de ce ar trebui să ne îngrijoreze monopolizarea internetului. „Ce înseamnă atunci când cunoaşterea colectivă a unei mari părţi a istoriei omenirii este controlată de motorul de căutare Google? Sau atunci când Facebook-ul devine unicul supraveghetor al unei pieţe publice virtuale, conectând viaţa socială a unui miliard de oameni?” 9 înseamnă că „portarii” s-au întors, iar de data aceasta porţile, deşi acum sunt mai mici, se închid tot mai mult. Iar, dacă nu suntem atenţi, acest lucru ar putea însemna mai puţină egalitate epistemică.

Aşadar, chiar dacă acum cunoaşterea este mai „democratizată” – producerea şi distribuirea ei sunt mai inclusive şi mai accesibile –, acest lucru nu înseamnă prea mult în condiţiile unei inegalităţi epistemice tot mai accentuate. Cu alte cuvinte, dacă eşti prea sărac şi oprimat

ca să poţi accesa ceva online, atunci minunile digitale ale lumii de azi nu înseamnă nimic pentru tine. Valoarea egalităţii epistemice reprezintă valoarea accesului liber şi corect la resursele epistemice. Însă, în acest context, „acces” înseamnă mai mult decât simpla posibilitate de a merge la şcoală sau de a căuta informaţii pe internet. Înseamnă şi altceva mai abstract, însă la fel de important: *să te bucuri de statutul unui participant deplin la economia cunoaşterii*.

Pentru a fi un participant deplin la o economie monetară, trebuie să fii mai mult decât un simplu muncitor necalificat. Sclavii sunt muncitori necalificaţi, dar munca lor nu este valorificată de ei înşişi, ci le este furată. Pentru a fi un adevărat participant la economie, trebuie să ai resursele şi disponibilitatea de a participa la procesul de cumpărare şi vânzare. Însă, mai mult decât atât: *trebuie să fii recunoscut ca atare de ceilalţi*. Altminteri, faci tranzacţii doar cu tine însuţi. La fel se întâmplă şi în cazul economiei cunoaşterii. Pentru a participa la această economie, este nevoie de mai mult decât o cunoaştere receptivă şi de convingeri raţionale. *Trebuie ca eforturile tale să fie văzute şi recunoscute*. Altminteri, strădania ta epistemică va fi ignorată sau exploatată. Nu vei conta ca persoană cu convingeri raţionale, în care se poate avea deplină încredere; vei cunoaşte ceea ce filosoafa Miranda Fricker numeşte o „nedreptate epistemică”.10

Istoria rasismului în SUA şi în multe alte ţări este plină de exemple de oameni excluşi nu doar din economia monetară, ci şi din cea epistemică. În 1854, de pildă, Curtea Supremă a Californiei a dat o sentinţă potrivit căreia era perfect legal ca „niciunui negru, mulatru sau indian să nu i se permită să depună mărturie pentru sau împotriva unui alb”. Argumentând sentinţa judecătorească, preşedintele tribunalului, Charles J. Murray, a subliniat un aspect pe care el îl considera o pantă alunecoasă şi periculoasă:

„Aceeaşi regulă care le-ar permite să depună

mărturie le-ar oferi acces la toate drepturile egale ale cetăţenilor şi, în curând, i-am putea vedea la alegeri, în boxa juraţilor, pe scaunul judecătorului şi în adunările legislative. Nu este o speculaţie, ci un pericol actual şi real”. 11

În ciuda rasismului argumentelor sale, Murray a înţeles foarte clar despre ce este vorba. A recunoaşte unui grup de oameni dreptul de a depune mărturie într-o curte judecătorească reprezintă o pantă alunecoasă, fiindcă li se garantează statutul de persoane cu convingeri raţionale, de participanţi credibili la economie şi care au autonomie asupra gândurilor şi acţiunilor proprii. Tocmai acest aspect este evidenţiat de Miranda Fricker: nedreptatea epistemică de acest fel are efecte profund dăunătoare. Odată ce nu mai eşti recunoscut ca o posibilă sursă credibilă de informaţii – nici măcar despre propria persoană –, atunci clasa dominantă poate considera justificată ignorarea drepturilor tale fundamentale.

Nedreptatea epistemică de acest tip a fost una dintre temele centrale ale teoriei critice postmoderne. Însă aici tendinţa generală a fost abandonarea conceptului de convingere „raţională” sau „justificată”, fiind considerat un concept ce aparţine claselor dominante. Ceea ce este interesant şi important în viziunea Mirandei Fricker este faptul că ea nu vede lucrurile în acest fel. După opinia ei, abandonarea standardelor raţiunii ar însemna renunţarea la scopul egalităţii epistemice. Pe scurt, ceea ce ne trebuie nu este abandonarea raţiunii, ci, ca să preluăm cuvintele filosofului Lewis Gordon, „schimbarea geografiei raţiunii”.12 Şi aceasta este întrebarea pe care ar fi înţelept să ne-o punem şi cu privire la viaţa noastră digitală: în ce măsură contribuie la această schimbare sau dimpotrivă o blochează? Un motiv esenţial de îngrijorare este fragmentarea crescândă a argumentelor. În contextul prezentei noastre discuţii, ne-ar putea îngrijora faptul că această fragmentare nu are doar efecte politice negative, ci şi efecte epistemice negative. Promovează inegalitatea

epistemică şi pierderea autonomiei intelectuale, ceea ce poate afecta capacitatea oamenilor de a filtra neadevărurile, întrucât filtrul lor este unilateral.

Web 2. O şi Internetul Tuturor Lucrurilor *pot* fi forţe care să vină în sprijinul valorilor democratice. Însă nu trebuie să ne lăsăm orbiţi de entuziasm şi să nu percepem existenţa inegalităţii epistemice, precum şi faptul că sursele ei – rasismul, inegalitatea veniturilor – poluează infosfera la fel de mult cum poluează minţile celor care o creează.

„Walmartizarea" universităţii

Procedurile standard pentru examenele studenţilor din ziua de azi includ interzicerea folosirii telefoanelor mobile în timpul examenelor. Nu cu mult timp în urmă, pe când le aminteam de acest lucru studenţilor mei, unul dintre ei a spus în glumă că ar fi bine ca universitatea să impună reglementări, cât mai curând posibil, şi în privinţa dispozitivelor portabile precum ceasurile inteligente. Am râs cu toţii, dar destul de îngrijoraţi, căci acesta avea dreptate. Şi, aşa cum observa un alt student, orice politică s-ar aplica, ea va fi deja depăşită în momentul intrării ei în vigoare – nu doar fiindcă universităţile se adaptează lent la schimbări, ci fiindcă tehnologia evoluează atât de repede. Chiar dacă iniţial experimentul Google Glass nu a fost un succes, ideea nu a dispărut; iar într-o bună zi şi acest experiment va părea demodat, dacă se va ivi ceva precum neuromedia.

Acest aspect ridică o problemă: dacă internetul devine accesibil cât am clipi – şi într-un mod care pare asemănător memoriei –, atunci ce se mai evaluează în timpul examenelor? Ce rost mai are, în general, învăţământul superior în era informaţională?

Aceste întrebări vin într-un moment când se spune că însăşi ideea de universitate este în criză – mai ales în SUA. Pe de o parte, sistemul universitar american continuă să înflorească. Instituţiile americane de învăţământ superior domină în clasamentele internaţionale, ocupând mai mult

de jumătate din Top 100 şi cea mai mare parte din Top 10. Dacă mergeţi la oricare conferinţă internaţională din domeniul cercetării, veţi descoperi că mulţi dintre vorbitorii de marcă şi cercetătorii de top prezenţi acolo provin din universităţi americane. Instituţiile americane continuă să conducă în ceea ce priveşte producţia de lucrări ştiinţifice publicate în cele mai bune reviste de specialitate şi să producă cei mai mulţi laureaţi ai Premiului Nobel. Iar studenţi de pe întreg globul continuă să vină să studieze în SUA. în termeni economici, învăţământul universitar continuă să fie una dintre „industriile" de frunte ale Americii.

Dar, în acelaşi timp, se manifestă o îngrijorare tot mai accentuată legată de faptul că ne aflăm într-un fel de balon de săpun şi că acest model educaţional nu mai poate fi susţinut. Costul pentru educaţia universitară a unui student a crescut de aproape cinci ori faţă de 1983. De aceea, nu este surprinzător faptul că a crescut atât de mult şi nivelul datoriilor studenţilor; mai mult de două treimi dintre studenţi au acum împrumuturi.13 Instituţiile private percep, în mod curent, în jur de 60.000 de dolari pe an, iar o instituţie publică „accesibilă", cum este cea la care predau eu, poate costa mai mult de 25.000 de dolari pe an. Explicaţiile pentru această realitate deprimantă variază, deşi este clar că finanţarea de la bugetul de stat, de care depind atât instituţiile publice, cât şi cele private, deşi într-o măsură mai mică, a scăzut dramatic în ultimele trei decenii.14 Contribuabilii nu mai par să fie foarte dispuşi să plătească pentru egalitatea epistemică adusă de instituţiile publice –, iar educaţia publică, la toate nivelurile, este, în mod evident, victima principală a acestei schimbări de mentalitate. Însă, oricare ar fi explicaţiile, nu putem să nu tragem concluzia că ceva trebuie să se schimbe.

Începând cu anul 2012, mulţi intelectuali din sfera academică au început să facă previziuni cu privire la faptul că tehnologia informaţională va determina această schimbare. S-a considerat că mai ales apariţia cursurilor

online (Massive Open Online Courses, prescurtate MOOCS) a marcat trecerea la un model diferit de educaţie. MOOCS sunt cursuri online gratuite (sau în cea mai mare parte gratuite), alcătuite, în general, din cursuri video, diferite forme de dezbateri prin intermediul computerului şi evaluări computerizate. În urma câtorva succese răsunătoare, care au atras mii de studenţi, au răsărit peste noapte o mulţime de organizaţii nonprofit care promovează şi găzduiesc cursuri online, precum Courseră şi edX. Universităţile au început să-şi creeze propriile cursuri online. Entuziasmul şi aşteptările au fost mari, iar preşedintele edX, Anant Agarwal, chiar a declarat că MOOCS vor reinventa educaţia, vor transforma şi „vor democratiza educaţia la nivel mondial”.15

Cursurile online au într-adevăr o multitudine de lucruri de oferit. Multe dintre aceste cursuri oferă şansa unică de a participa gratuit la unele ore de curs ţinute de experţi de renume mondial. În multe cazuri, studenţii pot chiar să obţină credite universitare, dacă încheie cursul cu succes. Milioane de oameni din întreaga lume au beneficiat deja de această oportunitate. Drept consecinţă, nu poţi să nu observi că acest nou sistem dărâmă porţile universităţii şi ajută la promovarea egalităţii epistemice. Dar este şi un lucru înălţător, aşa cum îmi spunea un prieten (un profesor „superstar” care a conceput un MOOC pe când era la Universitatea din Virginia). Puţine lucruri sunt mai înălţătoare decât să te trezeşti în situaţia de a vorbi despre filosofie cu 80.000 de oameni din întreaga lume, provenind din diverse medii sociale şi având diferite posibilităţi financiare. Cine se poate opune filosofiei gratuite?

În niciun caz eu. Totuşi, doi ani mai târziu, a început să devină tot mai clar faptul că, în ciuda numeroaselor beneficii pe care le oferă, MOOCS nu reprezintă tocmai produsul revoluţionar căruia i s-a făcut atâta publicitate. Ca să vedem de ce, vă propun să ne întoarcem la teoria lui Rifkin. Potrivit lui Rifkin, vechiul model de învăţământ superior susţinea că „profesorul este asemenea unui şef de

echipă dintr-o fabrică, stabilind sarcini standardizate, care presupun răspunsuri prestabilite, într-un cadru temporal bine precizat”.16 Vechiul model era „autoritar” şi „de sus în jos”. Punea accentul pe cursuri, era ierarhic în ceea ce priveşte structura puterii şi privilegia memorarea în dauna discuţiei. Noul model care s-a născut în sistemul colaborativ este mai egalitarist şi mai interdisciplinar.

Rifkin are cu siguranţă dreptate că *străvechiul* model de învăţământ cuprinde multe dintre trăsăturile pe care le prezintă el. Însă epoca descrisă în serialul de televiziune *Mad Men* (a cărui acţiune se petrece în anii 1960) este demult apusă, iar adoptarea unor modele de educaţie care se bazează pe discuţii şi pe rezolvarea problemelor a început încă de pe vremea lui John Dewey (începutul secolului al XX-lea). Iar acesta a fost rezultatul unei schimbări de natură pedagogică, şi nu de natură tehnologică, ceea ce explică de ce mulţi profesori au fost sceptici cu privire la înlocuirea, şi nu doar completarea, cursurilor tradiţionale desfăşurate într-o sală de clasă cu aceste cursuri desfăşurate în mediul virtual. *De fapt, majoritatea cursurilor ordine sunt concepute după vechiul model de învăţământ*. Ele sunt cursuri. Metodele lor de evaluare sunt standardizate. Privilegiază memorarea în dauna discuţiei. Deşi acestea nu sunt trăsături esenţiale ale cursurilor online, tehnologia este tot atât de inovatoare pe cât ne dorim să fie, iar în acest moment se pare că nu ne dorim să fie chiar atât de inovatoare. Faptul că MOOCS se aseamănă mai curând cu nişte cursuri imense este motivul pentru care facultăţile din Amherst şi Duke s-au opus acestui sistem de învăţământ, nu pentru că educaţia gratuită în mediul online ar fi ceva rău în sine, ci fiindcă actualele modele de cursuri online sunt, pur şi simplu, nişte prelungiri ale unui sistem care este deja folosit în universităţile din întreaga lume, şi anume predarea unor cursuri în săli de clasă mari. Din punct de vedere pedagogic, multe (deşi nu toate) MOOCS nu sunt inovatoare, ci par concepute după vechiul model.

Un alt motiv pentru care profesorii s-au arătat prudenţi faţă de MOOCS este faptul că unii dintre ei cred că aceste cursuri online grăbesc ceea ce am putea numi „walmartizarea” universităţii. Aşa cum am precizat mai sus, o trăsătură distinctivă a economiei globalizate o reprezintă bunurile mai ieftine, produse şi vândute de către muncitori prost plătiţi, comercializarea acestor produse la preţuri mici fiind posibilă datorită unor modele extraordinare de distribuţie. Această tendinţă este dominantă şi în ceea ce priveşte educaţia. Potrivit unui studiu realizat în mediul academic american, în anul 1969 peste trei sferturi dintre cadrele didactice din facultăţile şi universităţile americane ocupau posturi titularizate şi relativ bine plătite.17 în 2009, doar aproximativ o treime dintre cadrele didactice ocupau posturi titularizate. Prin urmare, majoritatea studenţilor sunt acum educaţi de către cadre didactice netitularizate, care nu fac parte din sindicate profesionale şi sunt plătite mult sub salariul minim pe economie. Îngrijorarea legată de proliferarea cursurilor online este că ele vor exacerba acest proces, în cazul în care universităţile (aşa cum, iniţial, unele dintre ele şi-au propus să facă) vor înlocui propriile oferte de cursuri cu MOOCS achiziţionate de la alte entităţi.

Dacă această tendinţă va fi trecătoare este greu de spus. MOOCS se află încă în faza incipientă, iar parcursul lor este greu de anticipat. Însă mă îndoiesc că MOOCS reprezintă cele mai mari schimbări care ameninţă educaţia prin intermediul tehnologiei. Probabil că aceste schimbări radicale vor veni mai degrabă prin intermediul Internetului Tuturor Lucrurilor. Aşa cum am menţionat la începutul acestei secţiuni, marile probleme sunt legate de un lucru mult mai evident: ce rol mai are educaţia, atunci când oamenii au toate lucrurile la îndemână? Dacă am avea neuromedia, am putea să accesăm tone de informaţii despre istorie, filosofie, matematică, artă etc. Am avea date şi nume la dispoziţia noastră, aşa cum avem acum prin telefonul mobil. Vom avea o cunoaştere de tip Google,

adică o cunoaştere de tip receptiv. Şi, cu cât vom avea mai multă cunoaştere de tip Google, cu atât vom avea mai mult loc în mintea noastră, am puteam crede, pentru lucruri mai importante.

Aceasta nu este exclusiv o problemă modernă. Folosirea tehnologiei pentru externalizarea activităţilor mentale nu este nicidecum un lucru nou. Într-o vreme, calculatoarele erau interzise la orele de matematică; acum nu mai este valabil acest lucru. La fel, studenţii din ziua de azi accesează internetul în mod curent, în timpul orelor de curs şi, adesea, fac acest lucru într-un sistem interactiv, conceput şi monitorizat de către profesori. (Chiar şi eu am făcut acest lucru la cursurile mele.) Să nu uităm şi faptul că bibliotecile au oferit dintotdeauna imense bogăţii de cunoaştere pentru cei interesaţi. De aceea, întrebarea: „De ce să mai mergem la facultate dacă avem neuromedia?” nu este cu mult diferită de întrebarea (pe care mi-am pus-o, la modul serios, pe când eram adolescent atotştiutor): „De ce să mai mergem la facultate dacă există biblioteci?”

Cunoaşteţi deja răspunsul la această întrebare. Într-o lume ideală, dacă nu întotdeauna în cea reală, mergem la facultate pentru a găsi ghizi care să ne călăuzească de-a lungul vastelor oceane ale cunoaşterii. Avem nevoie de ei ca să ne spună ce este deja trecut pe hartă şi ceea ce a mai rămas de trecut. Aceste călăuze nu trebuie să ne facă mai receptivi, ci ar trebui să încerce să ne facă mai reflexivi, mai raţionali şi, ceea ce este cel mai important, ar trebui să ne ajute să înţelegem.

8

Înţelegerea şi omul digital

Marea cunoaştere

Google ne cunoaşte atât de bine încât ne termină propoziţiile. Acest program, cunoscut oricărui utilizator al internetului, se numeşte Google Complete. Căutaţi, aşa cum am făcut eu, „Web 3. O and…”, iar Google vă va sugera „big data” şi „education”; căutaţi „knowledge

and…”, şi probabil că veţi obţine „power” şi „information Sistems”. Google Complete este o formă cunoscută, şi destul de prietenoasă, de analiză a datelor. Ea funcţionează întrucât Google ştie nu doar ce caută majoritatea oamenilor pe internet, ci şi ce căutaţi *dumneavoastră*. Aceste date ar fi inutile fără instrumentele analitice de care dispune Google pentru a transforma numerele şi cuvintele într-o căutare predictivă. Aceste previziuni nu sunt perfecte. Însă sunt foarte performante şi devin din ce în ce mai bune, pe zi ce trece.

Google a realizat mai mult decât, probabil, orice altă companie sau entitate importantă pentru promovarea noii şi curajoasei lumi a marilor date. Aşa cum precizam în primul capitol, termenul „marile date” se poate referi la trei lucruri diferite. Primul este volumul tot mai mare de date care sunt colectate de către dispozitivele noastre digitale. Cel de-al doilea este reprezentat de instrumentele analitice pentru extragerea informaţiilor din aceste date. Iar cel de-al treilea este reprezentat de companii precum Google care le folosesc.

Una dintre concluziile capitolelor precedente este aceea că marile date şi forma noastră digitală de viaţă, deşi uneori ne ajută să cunoaştem în mod responsabil şi raţional, adesea fac ca procesul cunoaşterii să fie mai dificil – punând, în acelaşi timp, condiţii care fac ca argumentele raţionale să fie mai importante ca oricând.

127

Înţelegerea şi omul digital

Acelaşi lucru poate fi spus şi despre înţelegere, ceea ce reprezintă un aspect important, întrucât capacitatea de a înţelege păstrează elementul „uman” al aşa-numitului „om digital”.

Sfârşitul teoriei?

În anul 2008, Chris Anderson, pe atunci editor la *Wired*, scria un editorial, care a devenit celebru şi care a stârnit numeroase controverse, intitulat „Sfârşitul teoriei: potopul datelor face ca metoda ştiinţifică să pară

învechită”. Anderson susţinea că ceea ce numim acum analiza marilor date demolează metodele ştiinţifice tradiţionale:

„Aceasta este o lume în care cantităţi uriaşe de date şi matematici aplicate înlocuiesc orice alt instrument care ar putea fi folosit. Afară cu toate teoriile privind comportamentul uman, de la lingvistică până la sociologie. Uitaţi de taxonomie, ontologie şi psihologie! Cine ştie de ce oamenii fac ceea ce fac? Important este că fac acele lucruri, iar noi putem să le urmărim şi să le măsurăm cu o precizie fără precedent. Dacă dispunem de suficiente date, *cifrele vorbesc de la sine*... Petabyţii ne permit să spunem: «Corelaţiile sunt suficiente». Putem să încetăm să mai căutăm modele. Putem să analizăm datele fără să construim ipoteze cu privire la ceea ce ne demonstrează acele date. Putem să aruncăm cifrele în cele mai mari sisteme computerizate din lume şi să lăsăm algoritmii statistici să găsească structuri pe care ştiinţa nu este capabilă să le găsească”.1

Teoriile ştiinţifice tradiţionale au ca scop construirea unui model. Colectarea datelor este doar primul pas; pentru a face ştiinţă de calitate, trebuie *să explici* datele construind un model cu privire la cauzele unui fenomen şi cum a avut loc acel fenomen. Argumentul lui Anderson era acela că, în concepţia tradiţională, se pornea de la ipoteza că datele sunt întotdeauna limitate. Or, spune el, tocmai aceasta este ipoteza pe care o răstoarnă marile date.

În anul 2013, expertul în analizarea datelor (şi cofondator al site-ului de dating Oklupid) Christian Rudder afirma ceva asemănător. Vorbind despre cantitatea imensă de informaţii pe care o colectează Oklupid, precum şi alte site-uri înrudite, Rudder explica:

„Am ajuns să avem suficiente informaţii încât să înţelegem care sunt tendinţele generale, modelele mari reflectate în cele mici, şi mi-am dat seama că pot folosi aceste date pentru a studia subiecte tabu, cum ar fi cele rasiale, printr-o analiză directă. Adică, în loc să pun

întrebări oamenilor prin intermediul unor chestionare sau în loc să concep tot felul de mici experimente, aşa cum procedau adesea sociologii în trecut, pot să merg să văd ce se *întâmplă de fapt*, atunci când, să spunem, 100.000 de bărbaţi albi interacţionează, în particular, cu 100.000 de femei de culoare".2

Comentariile lui Anderson şi ale lui Rudder nu sunt izolate; ele scot la suprafaţă sentimente care au fost exprimate în cadrul discuţiilor analitice din ultimii ani. Deşi Rudder s-a străduit să demonstreze că datele imense adunate de site-urile de socializare pot oferi corelaţii revelatoare (date din care oamenii de ştiinţă şi companiile din întreaga lume au extras o mulţime de informaţii surprinzătoare folosind ştiinţa analitică), totuşi Google rămâne cel mai vizibil lider în acest domeniu. Exemplul cel mai frecvent citat, şi care rămâne unul dintre cele mai interesante, este Google Fiu Trends. Într-un articol celebru din revista *Nature*, oamenii de ştiinţă au comparat 50 de milioane de termeni de căutare, folosiţi frecvent în America, cu datele furnizate de Centrele pentru Controlul şi Prevenţia Bolilor privind răspândirea gripei sezoniere între anii '2003 şi 2008.3 Au aflat că 45 de termeni de căutare puteau fi folosiţi pentru a anticipa unde se va răspândi gripa – şi asta în timp real, aşa cum s-a întâmplat în 2009, cu ocazia izbucnirii epidemiei HIN1.

Google Fiu Trends – pe care îl vom analiza din nou mai târziu – este doar o extensie a metodelor concepute în spatele principalului motor de căutare Google. Algoritmii săi (şi creatorii săi) nu ştiu de ce utilizatorul doreşte o anumită pagină şi nu alta; ei pur şi simplu aplică tehnici matematice pentru a găsi modele în link-urile analizate. Asta este tot. În mod similar, Google Fiu Trends nu este preocupat de motivele pentru care oamenii caută ceva anume; el doar corelează datele. Nici lanţului de magazine Walmart nu-i pasă de ce oamenii cumpără mai multe *pop-tarts* (un fel de biscuiţi cu cremă) înainte de un uragan şi nici companiilor de asigurări nu le pasă de ce există o

corelaţie între anumite scoruri de credit şi respectarea de către un pacient a indicaţiilor medicului; lor le pasă doar de faptul că există o corelaţie. Aşa cum afirmau Viktor Mayer-Schönberger şi Kenneth Cukier, „previziunile bazate pe corelaţii se află la temelia marilor date. Acest tip de analiză este folosit acum atât de frecvent încât, uneori, nu ne mai dăm seama de faptul că suntem invadaţi. Şi, pe viitor, va fi tot mai folosit”.4

Totuşi, folosirea marilor date în acest fel anunţă într-adevăr sfârşitul teoriei, aşa cum susţinea Anderson? Răspunsul este nu. Şi, după cum vom vedea, acesta este un lucru foarte bun.

Să începem cu afirmaţiile făcute de Rudder şi Anderson. Aşa cum susţine Rudder, marile date par să ne permită să investigăm prin analiză directă. Nu trebuie să privim prin lentilele unui model sau ale unei teorii; putem să lăsăm cifrele să vorbească de la sine. Marile date ne conduc înspre corelaţiile din viaţa reală şi, întrucât aceste corelaţii sunt atât de bine… *corelate*, putem anticipa ce se întâmplă, fără să fim nevoiţi să ne punem problema de ce se întâmplă.

Însă este oare posibil să analizăm nişte date în sine, fără să recurgem la o teorie? în lucrarea sa *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Thomas Kuhn susţine că nu este posibil: datele implică întotdeauna existenţa unei teorii. Argumentul lui era că nu există nicio observaţie directă a lumii care să nu fie cel puţin parţial influenţată de observaţii şi experienţe anterioare, precum şi de convingerile pe care ni le-am format în urma observaţiilor. Aceste convingeri generează, la rândul lor, aşteptări. Pe scurt, datele presupun existenţa unei teorii.

Acest lucru este valabil chiar şi atunci când decidem ce tehnici sau mecanisme experimentale trebuie să folosim. Aşa cum afirmă Kuhn, „la nivel conştient sau nu, decizia de a folosi un anumit aparat, într-un anumit mod, implică ipoteza potrivit căreia se vor ivi doar anumite circumstanţe. Există aşteptări instrumentale, precum şi

teoretice”.5 în sprijinul acestei idei, Kuhn a citat de-acum clasicul articol din 1949, scris de Bruner şi Postman, cu privire la incongruenţa perceptivă. Bruner şi Postman le-au prezentat subiecţilor nişte cărţi de joc, unele dintre ele având erori (o carte de treflă era roşie, de pildă).6 Rezultatul a fost că, întrucât cărţile ce conţineau erori erau amestecate printre cele corecte, respondenţii nu au sesizat erorile; ceea ce au văzut a fost influenţat de aşteptările lor. Următorii 75 de ani de psihologie au confirmat această concluzie a experimentului efectuat de Bruner şi Postman. Ceea ce crezi poate afecta ceea ce observi.

Rudder şi Anderson ar putea să protesteze că, de fapt, nu vor să nege teoria lui Kuhn. Ei nu sunt îngrijoraţi de observaţiile perceptive, ci de matematică. Însă, chiar şi atunci când vine vorba despre corelaţiile matematice detectate de programele computerizate, presupoziţiile noastre teoretice vor conta: ele vor determina modul cum interpretăm sensul acestor corelaţii şi, cel mai important, ceea ce vom face cu ele.

Un exemplu banal legat de importanţa presupoziţiilor este prezentat în cartea lui Rudder. Atunci când discută despre o binecunoscută hartă a datelor care urmăreşte „epicentrul emoţional” al unui cutremur, prin examinarea reacţiilor postate pe Twitter, Rudder notează că „fără să ştii nimic altceva despre un cutremur, dacă ar trebui să distribui ajutoare victimelor, contururile reacţiilor de pe Twitter ar fi un ghid mult mai bun decât tradiţionalele unde de şoc din jurul unui model epicentral”. 7 Poate că aşa este; iar harta datelor şi altele asemenea ei sunt cu siguranţă interesante. Însă argumentul lui Rudder, în acest caz, se bazează pe câteva presupoziţii fundamentale. În primul rând, se presupune că cei care distribuie ajutoare nu vor fi preocupaţi de eventualele replici ale cutremurului (care vor fi mai bine anticipate de către modele care folosesc date geologice şi geografice). În al doilea rând, se presupune că toate tipurile de cutremure generează reacţii

asemănătoare pe Twitter. (Dar ce se întâmplă, de pildă, dacă oamenii sunt răniţi şi nu pot scrie pe Twitter?) în al treilea rând, se presupune nu doar că oamenii au acces egal la *smartphone-uri*, ci şi că prima lor grijă este să scrie pe Twitter, în loc să-i ajute pe cei răniţi. În cazul unui cutremur extrem de puternic, epicentrul emoţional prezentat de Twitter poate fi mult mai îndepărtat de locul unde este cu adevărat nevoie de ajutor. Nu vreau să acord o însemnătate mai mare decât i se cuvine unei singure idei dintr-o lucrare mult mai amplă, ci vreau doar să arăt că aceste corelaţii ale datelor sunt utile numai în situaţia în care ele se bazează pe anumite presupoziţii. Şi de unde provin aceste presupoziţii? Din *teorie*.

Un alt termen este *contextul*. Fără existenţa unui *context*, corelaţiile pot fi la fel de înşelătoare pe cât sunt de informative. Un exemplu recent şi extrem de impresionant este o hartă video a istoriei culturale a umanităţii, concepută de istoricul de artă Maximilian Schich (despre care s-a scris în revista *Science*, iar materialul video a fost postat de *Nature*). *s* Schich şi colegii lui, cu ajutorul datelor extrase din Freebase (o bază de date imensă deţinută de cine altcineva decât de Google), au folosit metode matematice de analiză a datelor pentru a alcătui o hartă a dezvoltării istoriei culturale. După ce au colectat date despre locul şi anul naşterii şi morţii a 150.000 de personalităţi „marcante” de-a lungul a peste 2000 de ani, ei au realizat o hartă video a acestor date (data naşterii fiind scrisă cu albastru, iar cea a morţii cu roşu). Ceea ce a rezultat ilustrează modul cum s-a deplasat şi a migrat „cultura” în decursul timpului – coagulându-se, uneori, potrivit acestei hărţi, în jurul anumitor oraşe (de pildă, Paris, un centru marcat cu roşu), iar alteori răspândindu-se pe spaţii mai vaste. Materialul video este fascinant (dacă nu l-aţi văzut, căutaţi pe Google „Schich and cultural history”). Ideea de la care a pornit Schich a fost să demonstreze că se poate face, şi în cazul istoriei, ceea ce s-a făcut în cazul altor ştiinţe: să se

folosească date pentru a arăta corelaţiile existente, fără a se recurge la teorie.

Însă harta realizată de Schich se bazează pe o serie de presupoziţii. După lansarea materialului video, multe discuţii de pe Twitter şi din alte medii de comunicare s-au axat pe caracterul eurocentric al hărţii. Personalităţile marcante alese de Schich erau în majoritate bărbaţi albi europeni (şi, în multe cazuri, cu o avere considerabilă). Aceasta face ca materialul video care vorbeşte despre istoria culturii, într-un mod destul de simplist, să fie oarecum deranjant, pe alocuri. La drept vorbind, Schich era pe deplin conştient de acest neajuns; scopul cercetătorului a fost, aşa cum a menţionat, să folosească datele disponibile pentru a descoperi anumite tipare de dezvoltare a istoriei culturale europene.

Totuşi, presupoziţiile lui Schich nu se opresc la rasă, sex şi etnie şi nici nu se bazează, în întregime, pe datele disponibile. Unele dintre presupoziţiile sale se referă la definirea „culturii”. Potrivit hărţii realizate de Schich, cultura este generată de personalităţi marcante (de la oameni de ştiinţă până la staruri de cinema). Însă, este oare teoria personalităţii singura sau cea mai bună modalitate de a înţelege ceea ce modelează schimbările culturale? N-ar putea fi şi economia sau politica, spre exemplu? Alte presupoziţii sunt legate de modul cum poate fi măsurată dezvoltarea culturală. De ce să credem că locul unde a murit cineva are o mai mare valoare predictivă pentru dezvoltarea culturală decât locul unde şi-a petrecut cei mai rodnici ani din viaţă? Descartes, de pildă, a murit în Suedia, însă şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii creatoare în Franţa. Încă o dată se dovedeşte că presupoziţiile teoretice au un rol însemnat în analiza marilor date, la fel cum se întâmplă în orice alt domeniu. Kuhn nu ar fi deloc surprins.

Însă nimic din toate acestea nu diminuează importanţa analizelor datelor ca instrumente de cercetare, inclusiv în domenii care nu sunt, de regulă, asociate cu

datele, aşa cum este cazul istoriei. Este un mod de cercetare fascinant şi tot mai frecvent folosit în domenii precum antropologia, literatura, artele digitale şi ştiinţele umaniste. Însă, aşa cum remarca Tom Scheinfeldt, istoric şi cercetător în domeniul ştiinţelor umaniste digitale, acest tip de cercetare depinde foarte mult de contextul teoretic în care îl situăm.9

Prin urmare, indiferent dacă ne place sau nu acest lucru, nu putem întreprinde o analiză a datelor fără a recurge la teorie. Este ceea ce ne oferă contextul în care să punem întrebări şi să interpretăm corelaţiile pe care le descoperim. Însă ar trebui să ne placă acest lucru, fiindcă procesul teoretizării foloseşte un amalgam de capacităţi cognitive, care, folosite împreună, alcătuiesc *înţelegerea*, un alt mod de cunoaştere care este important pentru fiinţa umană.

Înţelegerea înţelegerii

Să presupunem că vreţi să aflaţi de ce mărul din livada dumneavoastră nu produce mere bune. Căutaţi răspunsul pe Google, iar primul website pe care îl consultaţi (de pildă, ACME Apple Research Center) este o sursă de informaţii ştiinţifice în acest domeniu. Vă oferă răspunsul corect, să-l numim X. Însă există multe alte website-uri (cum ar fi Center for Apple Research) pe care le-aţi găsit şi care v-ar fi dat răspunsul greşit, şi multe altele (spre exemplu, Mystic Apples.com) care v-ar fi dat răspunsul corect, însă din motive greşite. Prin urmare, aţi fi putut primi un răspuns greşit sau unul corect, dar din motive greşite.10

Oricât de simplist ar părea, acest exemplu ilustrează felul cum aflăm, în ziua de azi, o mare parte din ceea ce cunoaştem. Este vorba despre o cunoaştere de tip Google. Nu vreau să spun că este ceva rău în asta. La urma urmelor, în cazul de mai sus, suntem responsabili şi credem teoria X pe baza unei investigaţii şi pe baza unei surse credibile.11 Deci, din mai multe perspective, se poate spune că ştim teoria X. Şi, în cele mai multe cazuri,

acest lucru este suficient. Totuşi, este limpede că uneori lipseşte ceva important, chiar şi atunci când parcurgeţi etapele procesului în mod responsabil. Uneori avem nevoie să aflăm mai mult decât informaţii; uneori vrem să înţelegem. Şi tocmai această capacitate de a înţelege este subapreciată, adesea, de forma noastră digitală de viaţă şi nu o putem dobândi doar printr-o cantitate mai mare de informaţii.

Înţelegerea este o formă complexă de cunoaştere, care are multiple faţete. Prima este aceea că înţelegerea nu este alcătuită din bucăţi disparate; ea presupune o vedere de ansamblu. De pildă, să ne gândim la diferenţa dintre cunoaşterea anumitor aspecte, legate de un subiect, o teorie sau o persoană, şi înţelegerea propriu-zisă a subiectului, a teoriei sau a persoanei în cauză. Înţelegerea presupune nu doar cunoaşterea faptelor, ci şi a cauzelor lor şi a modului cum acestea au loc. Înţelegem mai mult despre Războiul Civil dacă înţelegem de ce şi cum s-a petrecut; înţelegem teoria şirurilor dacă înţelegem de ce această teorie anticipează anumite evenimente; înţelegem o persoană dacă înţelegem nu doar că este nefericită, ci şi de ce este nefericită. În toate aceste cazuri, pătrundem dincolo de informaţii pentru a înţelege ceva mult mai profund.

Filosoful Stephen Grimm, care a fost extrem de preocupat de acest subiect în ultimii ani, a subliniat faptul că există ceva în comun între a înţelege *cum* şi a înţelege *de ce*}*2* în ambele cazuri, susţine el, „percepem” sau „vedem” nu doar elemente individuale, ci *structura* întregului. Pare ceva extraordinar şi chiar aşa se şi întâmplă, ca atunci când înţelegem, de pildă, cum funcţionează o anumită ecuaţie sau de ce s-a petrecut un mare eveniment istoric. Dar se poate întâmpla şi la o scară mai mică. Să ne gândim, de pildă, la cazul unei persoane norocoase care înţelege cum îi funcţionează automobilul. Ea ajunge la această înţelegere fiindcă are anumite competenţe care îi dau posibilitatea să vadă cum diferite

părţi componente ale unui mecanism depind una de alta: nu poţi să mişti maşina din loc fără baterie, iar bateria nu poate fi încărcată fără ajutorul unui redresor. Aceste lucruri pot fi înţelese atunci când vedem nu doar aspectele izolate, ci felul cum se îmbină ele. La fel se întâmplă şi în cazul înţelegerii cauzelor. Pentru a înţelege cauzele unui eveniment, ca de pildă cauzele răspândirii unei boli sau motivele nefericirii unui prieten sau de ce numai un anumit măr din livadă produce mere bune, trebuie să înţelegem diferite relaţii. Aceste relaţii ne permit să vedem diferenţa dintre posibilităţi, dintre o ipoteză şi o alta.

Aşadar, înţelegerea este un tip de cunoaştere care presupune cunoaşterea relaţiilor – a reţelei sau a părţilor şi a întregului. Însă, aceste relaţii nu sunt doar corelaţii. Pentru a înţelege ceva cu adevărat, trebuie să cunoaştem şi ce anume *depinde* de altceva – *de ce* răspândirea unei anumite boli are legătură cu spălarea mâinilor sau de ce a avea mere bune depinde de a beneficia de o anumită cantitate de ploaie.

Relaţiile de dependenţă pe care le percepem în procesul de înţelegere pot apărea sub diferite forme. Unele relaţii pot să fie cu privire la cauză şi efect. Să ne gândim la jocul de şah: dacă mut nebunul într-un anumit pătrat, îi determin schimbarea poziţiei. Însă relaţiile pot fi, de asemenea, logice: dacă mut nebunul în pătratul respectiv, va fi vulnerabil în faţa pionului adversarului. Sau pot fi relaţii semantice: el poate fi mutat în acel pătrat fiindcă, potrivit regulilor jocului de şah, nebunul poate fi mutat pe diagonala tablei de şah. Cu alte cuvinte, primul element important al înţelegerii este perceperea relaţiilor de dependenţă: cunoaşterea sistematică a modului cum se leagă lucrurile şi cum depind unul de celălalt din punct de vedere cauzal, logic etc.13

De aceea, o persoană care înţelege, cu adevărat, un anumit lucru este, adesea, cea mai în măsură să-l şi explice. În celebrul dialog al lui Platon *Eutifron*, personajul care dă titlul dialogului este un expert autoproclamat în

chestiuni religioase. Socrate îl întâlneşte pe treptele tribunalului, unde Eutifron urmează să-şi judece tatăl, nici mai mult, nici mai puţin. Întâmplarea face ca Socrate să aştepte începerea propriului proces, în care este acuzat de blasfemie împotriva zeilor. Socrate îl întreabă „cu inocenţă” pe Eutifron ce este sfinţenia – ar avea nevoie de un sfat, spune el. Eutifron răspunde, destul de nervos, că sfinţenia este ceea ce e iubit de zei.

Fără îndoială, spune Socrate, cu viclenie. Dar care este cel dintâi iubit? Zeii iubesc ce este sfânt fiindcă acel lucru este sfânt sau ceva este sfânt doar fiindcă se întâmplă ca zeii să iubească acel lucru? Socrate subliniază faptul că răspunsul lui Eutifron nu face decât să exprime o corelaţie:

X este sfânt atunci şi numai atunci când X este iubit de către zei.

Dacă Eutifron are dreptate, atunci a fi sfânt este în perfectă corelaţie cu a fi iubit de zei. Deci, dacă ştii ce iubesc zeii, atunci poţi să prezici foarte bine ce este sfânt – şi viceversa. Însă, în acest caz, nu este limpede care parte a corelaţiei operează cu adevărat, ce anume depinde de ce anume. Nu se explică *de ce* zeii iubesc ceea ce iubesc. Şi, prin urmare, nu se explică *ce* este sfinţenia.

Argumentul lui Platon este instructiv din alt motiv: el arată că această nevoie de explicaţie se poate ivi chiar şi în cazurile în care se pune problema unei cantităţi mai mari (sau mai mici) de date. La urma urmelor, ecuaţia lui Eutifron pare a fi o corelaţie perfectă şi, deci, ideală pentru o ipoteză. Însă tot nu oferă răspunsul la întrebare. În cazul grecilor antici, această problemă era importantă pentru modul cum îşi concepeau relaţia cu zeii. Dacă zeii erau consideraţi ca fiind cei care descoperă ceea ce reprezintă valoarea supremă, atunci grecii credeau că valoarea supremă este mai importantă în univers. Dacă vechii greci credeau că zeii o creează, atunci considerau că zeii sunt mai importanţi. Calea aleasă, aşa cum sugerează Socrate mai târziu, poate schimba modul cum

este privită relaţia nu doar cu zeii, ci şi cu însuşi universul.

Înţelegerea este genul de cunoaştere de care avem nevoie pentru a putea da o explicaţie bună pentru orice lucru. Şi, de aceea, considerăm că explicaţiile presupun mai mult decât o simplă corelaţie. Ele ne fac să fim conştienţi de cauzele relaţiilor dintre lucruri, ceea ce ne permite să vedem că înţelegerea este o chestiune de gradaţie – cu cât avem mai multe (şi mai coerente) informaţii despre meri etc. Şi cu cât conştientizăm mai profund conexiunile coerente dintre convingerile noastre cu privire la aceste chestiuni, cu atât va fi mai mare înţelegerea.14 Cu cât înţelegem mai bine întregul, cu atât vom fi mai capabili să explicăm pe deplin fenomenul în cauză.

Cum să faci precum *Chuck*

Am discutat despre Platon. Şi, ca să ne menţinem în aceeaşi sferă a culturii înalte, haideţi să vorbim şi despre… Chuck. *Chuck* este un serial TV de comedie, în care personajul care dă titlul serialului descarcă dintr-un computer „Intersect” o cantitate imensă de informaţii secrete ale Agenţiei NSA. în cel de-al doilea sezon, apare o versiune 2. O a dispozitivului Intersect, iar Chuck devine dintr-odată capabil să facă mai mult decât să descarce date. Computerul pur şi simplu îi transferă aptitudini – ca de pildă, aptitudinea de a fi foarte bun la kung fu. Ulterior, el devine „bunul cel mai de preţ al guvernului”. După care urmează o serie întreagă de evenimente hazlii.

Cu alte cuvinte, Chuck a dobândit cunoştinţe prin intermediul neuromediei. Însă aceste cunoştinţe nu sunt doar de tipul celor dobândite prin lectura unor cărţi. Sunt cunoştinţe de tip know-how. El dobândeşte aptitudini sau ceea ce psihologii denumesc cunoaştere procedurală.

Există o relaţie complexă între procesul de înţelegere şi cunoaşterea procedurală sau cunoaşterea pe care o implică dezvoltarea aptitudinilor. Această relaţie este importantă nu doar pentru înţelegerea procesului de înţelegere, ci şi pentru înţelegerea gradului în care o

tehnologie precum neuromedia ne poate ajuta sau nu în acest proces (de înţelegere). Aşadar, haideţi să reflectăm pentru o clipă la aptitudini şi la cunoaşterea procedurală.

De-a lungul secolului al XX-lea, viziunea dominantă în ceea ce priveşte cunoaşterea procedurală a fost una potrivit căreia există o foarte accentuată diferenţă între cunoaşterea procedurilor şi cunoaşterea faptelor. Filosoful Gilbert Ryle, în cartea sa din 1949 intitulată *The Concept of Minã* („Filosofia minţii"), se pronunţă împotriva ideii că „exerciţiul principal al minţii constă în găsirea răspunsurilor la întrebări".15 Să ştii cum să faci un lucru, spune Ryle, nu înseamnă să ştii un anumit lucru, ci mai degrabă înseamnă să fii capabil să-l faci. Iar filosoful Hubert Dreyfus susţine că a şti să faci un lucru – cum ar fi să mergi pe bicicletă – nu înseamnă doar a înţelege un set de reguli şi instrucţiuni. În esenţă, presupune un tip de discernământ sau o acuitate care nu pot fi codificate discursiv.16

Ideea potrivit căreia există o diferenţă fundamentală între cunoaşterea procedurală şi cea factuală pare să aibă şi o justificare de natură empirică. Să luăm cazul celebru al pacientului HM. HM suferea de epilepsie şi i s-a făcut o operaţie de lobectomie, în urma căreia a început să prezinte simptomele unei amnezii anterograde severe. Cu alte cuvinte, pacientul uita evenimentele aproape imediat după ce acestea aveau loc. Într-un experiment revoluţionar, Brenda Milner, specialistă în psihologia cognitivă, i-a cerut lui HM să deseneze conturul unei stele, stând aşezat în faţa unei oglinzi şi fără a avea posibilitatea de a-şi vedea braţul.17 Rezultatele au fost uimitoare: HM a reuşit să-şi îmbunătăţească tehnica desenului după câteva zile, deşi nu-şi mai amintea ce se petrecuse în zilele precedente. Acest experiment demonstrează faptul că dobândirea unei aptitudini este ceva complet diferit faţă de cunoaşterea faptelor, de vreme ce HM a făcut din ce în ce mai bine un lucru pe care nu-şi mai amintea să-l fi făcut vreodată.

Această interpretare, precum şi diferenţa fundamentală dintre cunoaşterea practică şi cea teoretică au fost recent contestate. Aşa cum precizează filosoful Jason Stanley şi expertul în neurologie John Krakauer, într-o lucrare recentă, HM a primit instrucţiuni clare înainte de testul din faţa oglinzii. El a fost capabil să folosească aceste cunoştinţe, fără a putea să le articuleze. Însă asta nu înseamnă că HM nu avea acele cunoştinţe şi că ele nu au jucat un rol important în procesul realizării desenului. Stanley şi Krakauer susţin că sarcinile care se bazează pe aptitudini motorii nu presupun doar manifestarea unei acuităţi motorii – capacitatea de a face distincţii –, ci şi folosirea cunoaşterii receptive a lucrurilor. Prin urmare, aptitudinile motorii sunt stări complexe care „presupun atât cunoştinţe legate de sarcinile ce trebuie îndeplinite, cât şi îmbunătăţirea prin antrenament a aptitudinilor necesare pentru îndeplinirea acestor sarcini”.18 Cu alte cuvinte, a merge pe bicicletă sau a juca tenis implică nu doar acuitate fizică, ci şi anumite cunoştinţe discursive, prezente probabil la nivel inconştient.19

Aşadar, se poate spune că la baza dobândirii unei aptitudini se află *înţelegerea*. Aristotel şi Platon au observat relaţia dintre ceea ce grecii numeau *episteme* şi *technè*. Pentru greci, *technè* însemna un know-how organizat sau o cunoaştere procedurală – activităţi agricole, navigaţie, activităţi domestice etc. Însă pentru Platon şi Aristotel, stăpânirea cu adevărat a unui *technè* sau a unei aptitudini însemna că persoana în cauză înţelegea – în sensul pe care l-am explicat – meşteşugul respectiv.

Pentru greci, adevăratul expert – indiferent dacă acea persoană este meşteşugar sau om de ştiinţă – este cineva care înţelege ce face. Această înţelegere îi permite să spună de ce merele bune se deosebesc de cele rele, să explice cum funcţionează un program informatic sau care este diferenţa dintre o politică bună şi una dezastruoasă.20 De aceea, pentru greci, stăpânirea unei

aptitudini nu însemna acelaşi lucru cu a avea obiceiuri bune şi nici măcar cu a avea o îndemânare sau un talent.21 Pentru a stăpâni cu adevărat o aptitudine este, desigur, nevoie de talent, experienţă şi practică, dar şi de înţelegerea modului cum se îmbină toate detaliile pentru alcătuirea unui întreg.22

Relaţiile reciproce dintre aptitudini şi înţelegere reprezintă motivul pentru care experţii pot părea atât de enigmatici în ochii unui novice. În tinereţe, am studiat artele marţiale cu un instructor care m-a antrenat în câteva forme tradiţionale de luptă. Acestea presupuneau urmarea unor reguli stricte de mişcare. Însă, atunci când lucra cu elevi mai avansaţi, se abătea deseori de la acele forme stricte. Când l-am întrebat de ce nu urmează regulile pe care mi le-a prezentat mie, mi-a răspuns că le urmează. Însă eu nu cunoşteam suficiente detalii pentru a înţelege cum se îmbină diferite acţiuni şi cum practicantul avansat poate să modifice o formă. Cel care stăpâneşte o aptitudine cunoaşte atât forma, cât şi modul cum aceasta se integrează în tabloul de ansamblu, şi are o anumită acuitate – care, aşa cum spune Dreyfus, nu poate fi redusă la o listă de cunoştinţe discursive discrete. Are o înţelegere care îi permite, aşa cum ar spune Aristotel, să vadă cum este prezent universalul în individual.

Aşadar, una dintre modalităţile prin care înţelegerea este strâns legată de aptitudini o reprezintă faptul că stăpânirea unei aptitudini generează înţelegere. Însă, înţelegerea de orice tip – înţelegerea ca atare – implică şi ea, în mod esenţial, *manifestarea unui anumit ansamblu de aptitudini*.

Să analizăm o altă întâmplare legată de Socrate, căruia se zice că Oracolul din Delii i-ar fi spus că este cel mai înţelept om din Atena. Socrate i-a replicat că ştie doar că el cunoaşte foarte puţine lucruri sau ceea ce nu cunoaşte. Aşadar, ce fel de cunoaştere este aceasta? Păi, să ne gândim la ce se pricepea el foarte bine. Cu siguranţă, se pricepea să pună întrebări, ceea ce

reprezenta o combinaţie între fapte şi capacitatea lui de a face conexiuni între ele. El ştia *ce* întrebări să pună.

A şti ce întrebări să pui este un alt element al înţelegerii. O persoană care înţelege cu adevărat în sens filosofic înţelege nu doar situaţia dată, ci şi de ce anumite ipoteze şi explicaţii nu vor funcţiona şi ştie să întrebe ce anume ar funcţiona. Socrate se pricepea de minune la asta, la fel cum se întâmplă, în general, cu experţii. De aceea, înţelegerea sporeşte cu cât cineva se pricepe mai bine să pună întrebările corecte. Experţii – cei care înţeleg cel mai bine un anumit subiect – sunt adesea capabili să-şi adâncească înţelegerea, fiindcă ştiu ce întrebare să pună, atunci când se confruntă cu noi informaţii. Procedând astfel, ei nu doar că ne dezvăluie faptul că Eutifron nu ştie nimic despre sfinţenie, ci şi că oamenii cumsecade de la Mystic Apples.com nu ştiu aproape nimic despre mere.

Totuşi, nu este suficient să ştii să pui o întrebare bună, fiindcă această aptitudine de a pune întrebări bune depinde, cel puţin în parte, de o capacitate cognitivă mai simplă (şi mai puţin orientată verbal): capacitatea de a trage concluzii şi de a vedea care sunt consecinţele unui fapt – nu doar consecinţele concrete ale unui fapt, cum ar fi, să spunem, ce determină ca merele să fie gustoase, dar şi consecinţele acelui fapt în anumite situaţii contrafactuale. Aceasta este exact aptitudinea pe care o foloseşte un doctor bun, atunci când decide administrarea unui medicament, sau un avocat, atunci când pledează o cauză, sau un mecanic bun, atunci când dezasamblează o garnitură, sau un cultivator de mere, atunci când decide dacă sfatul unui alt cultivator este demn de urmat. Iar cei care au capacitatea de a se angaja într-un proces cognitiv, dacă au şi calităţile lingvistice necesare, vor şti ce întrebări să pună pentru a continua investigaţiile.

Prin urmare, înţelegerea, ceea ce grecii numeau *épistémè*, este un tip de cunoaştere multifaţetată. Ea presupune să ştii de ce şi cum, dar şi ce – ce întrebări să pui şi unde să mergi mai departe. Ea vine din cunoaşterea

procedurală şi presupune cunoaştere procedurală – aptitudini.

Cunoaşterea procedurală vine, în general, din experienţă. Dobândim aptitudini prin practică, printr-o relaţie cu lumea. Acest lucru nu înseamnă că nu putem dobândi cunoaştere teoretică – cunoaşterea faptelor – prin experienţă directă. Este, probabil, cel mai bun şi mai rapid mod, în majoritatea cazurilor. Doar că putem dobândi cunoaştere şi prin lectură. Însă dobândirea unei *aptitudini* presupune cel puţin o anumită experienţă. Nu putem *doar* să citim despre ea. Trebuie să facem ceva, să exersăm, să experimentăm, să dăm greş, să o luăm de la capăt.

Oamenii pot fi programaţi azi să facă ceva ce nu erau în stare să facă înainte. De aceea, am putea să credem imposibilul în legătură cu bietul Chuck. La urma urmelor, drogurile oferă un tip de programare temporară pentru corpul unei persoane. Iar ele ne pot schimba aptitudinile – ne pot face mai puternici, mai rapizi, mai puţin înclinaţi către gânduri deprimante. Însă a lua un drog pentru a deveni mai rapid este fundamental diferit faţă de a învăţa cum să alergi mai repede. Dobândirea unei aptitudini presupune experimentare şi eroare. O astfel de experimentare reprezintă modul cum se dezvoltă acuitatea perceptuală şi informaţională – capacitatea de a face distincţia între ce funcţionează şi ce nu funcţionează –, ceea ce înseamnă să ştii cum să faci un lucru bine.

Pentru a înţelege cu adevărat unele lucruri, trebuie să ne dezvoltăm anumite aptitudini; iar aptitudinile presupun experienţă. Ceea ce înseamnă că şi înţelegerea presupune adesea experienţă. Este un aspect pe care mulţi dintre noi îl intuim deja. Asta se poate constata în interesul tot mai mare din ultimii ani pentru alimentele organice, produsele făcute în casă şi fermele ecologice, mai ales în rândul persoanelor sub 35 de ani – tocmai acea categorie de persoane atât de obişnuită cu tehnologia informaţională. Explicaţiile pentru astfel de comportamente sunt desigur complexe, însă una dintre ele

ar putea fi o recunoaştere împărtăşită a ideii că a face ceva tu însuţi – a face sau a creşte ceva – îţi oferă un tip de înţelegere pe care nu ai putea-o dobândi altfel. De aceea, mulţi părinţi îşi încurajează copiii să participe la activităţi care presupun o experienţă directă. Aşa cum declara un părinte pentru *New York Times*, „copiii îşi petreceau prea mult timp interacţionând cu interfeţe perfecte. Am simţit nevoia să le oferim o experienţă prin care să înţeleagă cum se dobândeşte perfecţiunea – şi, mai precis, cum se dobândeşte perfecţiunea, încercând să rezolvi problemele cu mâinile tale”.23

Relaţia dintre experienţă şi înţelegere ne dezvăluie ceva important despre limitele nu doar ale neuromediei, ci şi ale cunoaşterii de tip Google. Google ne poate oferi lumea întreagă. Iar internetul şi Web 2. O ne pot da informaţiile de care avem nevoie pentru a dobândi noi aptitudini – aptitudini pentru *gaming*, pentru interacţiuni online etc. Aceste aptitudini pot fi utile în anumite situaţii, şi nu doar în mediul online. Însă ne facem iluzii dacă ne închipuim că putem dobândi orice aptitudine ne dorim, doar descărcând ceva de pe internet. Trebuie să interacţionăm cu lumea din afara minţii noastre ca să putem face acest lucru.

Dobândirea înţelegerii ca act creator

Descartes nu era tocmai ceea ce numim o persoană matinală. Avea obiceiul, atunci când era posibil, să rămână în pat până spre prânz – cugetând. Se spune că, într-o zi, privea o muscă ce se tot învârtea în jurul lui, când, brusc, şi-a dat seama că îi poate stabili poziţia măsurând distanţa la care se afla musca faţă de pereţii şi tavanul camerei. A înţeles cum să schiţeze traseul zborului muştei în spaţiu… şi voilà! Aşa am obţinut coordonatele carteziene, sau cel puţin aşa spune legenda.

Povestea despre musca lui Descartes – şi altele asemenea ei, precum cele despre mărul lui Newton sau ceasul lui Einstein – sunt instructive, fiindcă ele demonstrează că momentul înţelegerii poate presupune o

revelaţie bruscă. Astfel de momente sunt adesea denumite „momente aha”, iar în lucrările de psihologie apar sub denumirea colectivă de „efectul Eureka” (amintind de exclamaţia „Eureka!” făcută de Arhimede, după un asemenea moment de revelaţie). Evident că, de cele mai multe ori, înţelegerea nu presupune neapărat un moment brusc de inspiraţie, precum cel trăit de Descartes. Însă este nevoie de o anumită perspicacitate, ceea ce explică de ce înţelegerea este, în mod fundamental, un act creator.

Dobândirea înţelegerii este un act mental, la fel cum sunt şi meditaţia, şi luarea unei decizii. Sunt activităţi în care este implicată mintea. Ele presupun efort şi sporesc încărcătura cognitivă totală. Nu trebuie să confundăm starea de înţelegere cu dobândirea acesteia. Ne putem afla într-o stare de înţelegere, la fel cum ne putem afla într-o stare de luare a unei decizii (sau într-o stare de indecizie, în funcţie de caz), fără să facem nimic special sau fără să fim conştienţi că ne aflăm în acea stare. În acest caz, putem vorbi despre o înţelegere tacită sau implicită. O mare parte din ceea ce înţelegem o facem în acest fel (înţelegem de ce îngheaţă apa pe care o punem în congelator, dar probabil că nu ne-am gândit niciodată la asta). Însă, pentru a înţelege, trebuie ca mai întâi *să dobândim înţelegerea*, iar aceasta reprezintă o acţiune.

Dacă vorbim despre creativitate sau despre acte creatoare, deschidem o cutie a Pandorei, plină cu diverse comori care pot să ne scape repede printre degete. Ceea ce vreau să spun este că un act mental e creator în măsura în care generează idei noi şi valoroase. Aşa cum a subliniat Margaret Boden, cercetătoare în domeniul ştiinţelor cognitive şi al inteligenţei artificiale, ideile creatoare nu trebuie să fie neapărat revoluţionare – cum au fost ideile lui Descartes din domeniul geometriei –, însă ele sunt inovatoare din punct de vedere psihologic pentru creator.24 Prin urmare, a fi creator nu înseamnă acelaşi lucru cu a fi original. Oamenii pot avea idei care sunt creatoare *pentru ei*. După cum spune Boden, „să

presupunem că o fetiţă de 12 ani, care nu a citit niciodată *Macbeth*, compară puterea vindecătoare a somnului cu cineva care ţese o pânză deasă. Veţi refuza să spuneţi că fetiţa este creativă, doar fiindcă Shakespeare a folosit mai întâi această metaforă?!” 25 Cred că nu, şi la fel crede şi Boden. Creativitatea ţine de persoană.

Însă creativitatea nu reprezintă doar ceva inovator. Dacă ar fi aşa, atunci prea multe idei ar îndeplini criteriul „creativităţii”. Ideile creatoare sunt valoroase pentru sfera cognitivă a persoanei. Ele împing lucrurile înainte în domeniul conceptual în care operează. Sunt folositoare şi fecunde, dau roade şi contribuie la rezolvarea problemelor.

Actele creatoare sunt, într-un anumit sens, surprinzătoare. În momentele de revelaţie, ele produc acel sentiment de tip „eureka”. Însă actele creatoare pot fi surprinzătoare chiar dacă nu provoacă neapărat acel sentiment de „aha”. Boden numeşte asta aspectul lor „imposibil” – adică o idee este creatoare pentru o persoană atunci când acea idee ar fi fost imposibilă înainte de momentul creaţiei. Condiţiile au fost propice şi persoana „a văzut” dintr-odată.

Dobândirea înţelegerii este un act mental creator special, în sensul pe care tocmai l-am descris. Aceasta fiindcă, din punct de vedere paradigmatic, presupune generarea unor idei noi, valoroase şi surprinzătoare. Care idei? Acelea care privesc relaţiile de dependenţă – cum se leagă lucrurile. Înţelegerea acelor relaţii, care se află la baza înţelegerii, este ceea ce face ca înţelegerea să fie creatoare.

Acest lucru poate părea mai evident în cazurile paradigmatice istorice, precum revelaţia lui Descartes din domeniul geometriei sau revelaţia lui Einstein cu privire la înţelegerea relativităţii, în momentul în care a văzut un ceas. Dar ce facem cu acele cazuri mai puţin originale? Să ne gândim din nou la un copil care ajunge să înţeleagă, pentru prima dată, de ce 0,150 este mai mic decât 0,5. În acel moment, copilul are şi el o revelaţie – îşi dă seama de

relaţiile dintre lucruri. Sau să ne gândim la un student care ajunge să înţeleagă pentru prima dată de ce Lady Macbeth vede sânge pe mâinile ei sau de ce este mai plăcut şi mai eficient să navigăm atunci când vântul nu bate din spate. Fiecare dintre aceste cazuri reprezintă revelaţii creatoare pentru persoana în cauză, chiar dacă nu sunt, nici pe departe, inovatoare.

Ele sunt, de asemenea, surprinzătoare – dar, repet, nu neapărat în sensul de „eureka” –, fiindcă persoana care dobândeşte înţelegere nu ar fi putut, având în vedere istoricul persoanei şi contextul cognitiv, să ajungă la acea înţelegere înainte de momentul respectiv. Dacă înţelegerea este creatoare, atunci ea este atât activă, cât şi pasivă. Aceasta fiindcă aspectul surprinzător sau imposibil al creativităţii face să pară că este ceva ce facem noi (ceea ce este adevărat) şi, în acelaşi timp, ceva ce ni se întâmplă. Muza loveşte dintr-odată şi avem revelaţia înţelegerii ca într-o străfulgerare. Revelaţia este ca o deschidere a unei porţi, o „dezvăluire”, aşa cum spunea Heidegger. Acţionăm prin faptul că deschidem poarta, iar apoi se acţionează asupra noastră pentru că vedem ce se află dincolo. Înţelegerea este o formă de dezvăluire.

9

Internetul nostru

Tehnologia şi înţelegerea

Am început această carte prin a sublinia un paradox: forma noastră digitală de viaţă pare să lărgească şi, în acelaşi timp, să restrângă cunoaşterea umană. Dar cum este posibil acest lucru?

Aşa cum am argumentat pe parcursul cărţii, primul pas este să înţelegem faptul că ideea de cunoaştere nu implică doar un singur tip de proces cognitiv, cu excepţia sensului restrâns potrivit căruia a cunoaşte înseamnă a înţelege raţional ceea ce este adevărat. A cunoaşte poate să însemne a fi receptiv sau a fi raţional sau a înţelege. Însă asta nu este totul. Capacitatea noastră de a înţelege poate fi extinsă şi prin tehnologie, care, într-un anumit fel,

înlesneşte procesul de înţelegere. Ceea ce pare mai puţin limpede este dacă aşa ar trebui să se întâmple.

Cunoaşterea, în sens receptiv, este extinsă dincolo de noi înşine. Cu ajutorul tehnologiei pe care o avem în buzunare, la încheietura mâinii şi la ochelari, suntem deja implicaţi în procese de producere a informaţiei. Suntem interconectaţi din punct de vedere cognitiv prin codul binar care stă la baza infosferei. Cunoaşterea depinde acum de existenţa unei reţele şi, de aceea, nu exagerăm câtuşi de puţin dacă spunem, aşa cum afirmă Jeremy Rifkin, că internetul „desfiinţează graniţele, iar ideea de autor se transformă treptat într-un proces deschis de colaborare”.1 în felul acesta, nu doar capacitatea receptivă a omului digital este tot mai dependentă de reţea, ci şi capacitatea de înţelegere.

Într-un anumit sens, este evident că tehnologia informaţiei ne ajută să înţelegem mai mult decât oricând, pentru că acum ştim, în sens receptiv, mai mult decât oricând. Cunoaşterea de tip Google este o *bază* extraordinară pentru înţelegere.

la fel cum este citirea unei cărţi. Nu putem face legăturile între puncte dacă nu avem mai întâi punctele. În plus, prin neuromedia, şi chiar şi prin media digitală existentă, putem face mai bine legăturile între informaţii, ceea ce este benefic pentru procesul de înţelegere, întrucât acesta sporeşte datorită conexiunilor între argumente bazate pe deducţie şi explicaţie.

Cu toate acestea, deşi reprezintă o bază de la care porneşte procesul de înţelegere, cunoaşterea de tip Google nu este sinonimă cu înţelegerea, întrucât nu este un act creator.

A folosi internetul înseamnă a avea în permanenţă la îndemână o seamă de mărturii. De aceea este atât de util. Însă se spune adesea că înţelegerea este diferită faţă de alte forme de cunoaştere tocmai pentru că nu este

dobândită *în mod direct* prin mărturii – şi, ca urmare, nu poate fi învăţată în mod direct.2 Putem, desigur, să oferim cuiva *bazele* înţelegerii, dar nu înţelegerea în sine. Un profesor de artă, de pildă, poate să-mi ofere bazele unei gândiri creatoare, predându-mi noţiunile elementare ale picturii. Îmi poate da idei despre ce să pictez şi cum să pictez. Însă nu eu am creat aceste idei; creez cu adevărat atunci când trec dincolo de imitaţie şi interpretez aceste idei în felul meu propriu. Sau puteţi să-mi daţi o teoremă fără ca eu să înţeleg de ce este adevărată. Şi, dacă ajung până la urmă să înţeleg de ce este adevărată, acest lucru se întâmplă fiindcă am făcut un efort suplimentar – am făcut legăturile logice corecte. Dobândirea înţelegerii este ceva ce trebuie făcut prin efort propriu.

Să facem comparaţia cu alte tipuri de cunoaştere. Pot să primesc cunoaştere receptivă direct de la dumneavoastră. Îmi spuneţi că balenele sunt mamifere; eu cred că aşa este, iar dacă sunteţi o sursă credibilă şi afirmaţia în cauză este adevărată, ajung la cunoaştere într-un mod receptiv. Nu e nevoie de niciun alt efort în plus. Sau să ne gândim la o convingere dobândită în mod responsabil: îmi oferiţi dovezi că balenele sunt mamifere. Îmi spuneţi că oamenii de ştiinţă cred acest lucru. Dacă dovezile sunt corecte, iar eu cred, înseamnă că fac acest lucru în mod responsabil. Însă, în niciunul dintre cazuri nu ajung să înţeleg în mod direct de ce balenele sunt sau nu mamifere. Puteţi, desigur, să-mi oferiţi explicaţii (presupunând că le aveţi). Însă, pentru a înţelege, trebuie să fac un efort propriu.

Astfel se prezintă situaţia în general. Totuşi, ne-am putea întreba dacă situaţia ar fi aceeaşi în cazul în care am fi complet integraţi în sistemul neuromedia. Dacă am avea neuromedia ar fi ca şi când am putea citi gândurile oamenilor. Am avea acces la gândurile semenilor noştri doar prin intermediul sateliţilor.

Ne-am completa reciproc gândurile şi, drept urmare, colaborarea ar putea începe *să pară* un proces interior, aşa

cum este acum creaţia individuală.

Însă mai este cale lungă până să putem demonstra că neuromedia ar spori capacitatea noastră de înţelegere a lumii doar prin ea însăşi. Fără îndoială că tehnologia informaţiei facilitează deja colaborarea într-o măsură foarte mare. Şi dobândirea înţelegerii, ca orice act de creaţie, este ceva ce poţi face *împreună cu* alţii, însă, doar fiindcă poţi înţelege împreună cu alţii nu schimbă faptul că înţelegerea presupune o integrare cognitivă *personală* – o combinaţie a diferitelor capacităţi cognitive ale individului, inclusiv o înţelegere a relaţiilor de dependenţă şi priceperea de a face deducţii logice. Pe scurt, procesul de înţelegere implică un element de împlinire cognitivă individuală. *Înţelegerea nu este ceva ce poate fi externalizat*.

Şi totuşi, ce face această împlinire cognitivă individuală atât de valoroasă? De ce să ne preocupe aşa de mult înţelegerea dacă, aşa cum ar spune Chris Anderson, corelaţiile ne sunt suficiente pentru a ajunge la Larissa? Ce poate aduce în plus faţă de celelalte forme de cunoaştere?

Înţelegerea este o condiţie necesară pentru explicaţii, iar explicaţiile contează. O corelaţie confirmată poate fi baza unor predicţii (probabiliste). Însă predicţia nu este singura modalitate de cercetare, şi nici nu trebuie să fie. Explicaţiile ne pot oferi ceva în plus. Aşa cum preciza Philip Kitcher, un eminent filosof al ştiinţei, explicaţiile bune sunt fecunde.3 Ele nu doar că ne spun ceea ce este, ci ne conduc spre ceea ce ar putea fi: sugerează teste sau teorii viitoare şi exclud anumite ipoteze. În plus, dacă ne dorim controlul asupra unui lucru, şi nu doar să anticipăm ceea ce va face acesta în funcţie de datele preexistente, trebuie să ştim de ce face ceea ce face. Trebuie să înţelegem. Iar în felul acesta vom fi capabili să anticipăm, cu ajutorul Google Fiu Trends, unde se răspândeşte gripa. Însă, dacă vrem să ştim cum să avem controlul asupra răspândirii ei, ar trebui să înţelegem *de ce* se răspândeşte

gripa. Şi, odată ce facem acest lucru, este posibil ca şi previziunile noastre să devină mai nuanţate.

De fapt, autorii unui studiu recent, care critică puterea predictivă a site-ului Google Fiu Trends, au exprimat tocmai această idee.4 Autorii susţin că anumite tehnici predictive mai rafinate, care se bazează pe metode tradiţionale, pot fi cel puţin la fel de precise ca şi metoda Google, care, aşa cum demonstrează autorii studiului, a supraestimat numărul de cazuri de gripă cu 30 de procente. Aceasta ar fi, potrivit autorilor, eroarea unui sistem care porneşte de la premisa că o cantitate imensă de date va avea întotdeauna o mai mare putere de predicţie. Argumentul cercetătorilor este nu doar că volumul de date nu este util, ci şi că algoritmul de tip Google nu este o bună metodă autonomă de predicţie în cazul răspândirii gripei.

Având în vedere precizările de mai sus, nici nu este de mirare. Tehnicile bazate pe marile date vor veni în sprijinul modelelor şi explicaţiilor noastre, dar nu le vor înlocui.

Creativitatea înţelegerii ajută la explicarea ideii noastre intuitive potrivit căreia înţelegerea este un act cognitiv de mare valoare şi importanţă. Creativitatea este foarte importantă pentru fiinţa umană, întrucât o persoană care ştie să rezolve problemele în mod creativ este mai aptă să supravieţuiască sau, cel puţin, să obţină ceea ce îşi doreşte. Însă preţuim creativitatea şi ca un scop în sine, fiindcă ea este expresia adâncă a umanităţii noastre.

În cele din urmă, înţelegerea poate include şi un aspect reflexiv. Momentele în care ajungem la o înţelegere profundă a lucrurilor ne dezvăluie locul nostru în univers. Un astfel de moment în care înţelegem ceva sau pe altcineva ne poate ajuta să ne înţelegem pe noi înşine. Iar când se întâmplă acest lucru, înţelegerea vine odată cu ceea ce Freud numea „sentimentul oceanic” – sentimentul interconexiunii.

Poate de aceea preţuim aceste momente de

înţelegere atât în cazul nostru, cât şi în al altor oameni. Dacă aţi instruit sau îndrumat vreodată pe cineva, aţi încercat să-l ajutaţi să înţeleagă. În momentul în care se întâmplă acest lucru, simţiţi că efortul dumneavoastră nu este zadarnic. Iar dacă nu se întâmplă niciodată, atunci simţiţi un regret, fiindcă persoana respectivă ratează un moment de exprimare creatoare personală, o şansă de a vedea cum se leagă părţile pentru a alcătui un întreg.

Prin urmare, dacă într-o bună zi, contrar celor spuse de mine aici, vom putea să externalizăm înţelegerea cu ajutorul unui dispozitiv tehnic miraculos, nu se ştie dacă ar trebui să ne dorim acest lucru. Dacă s-ar întâmpla aşa, am risca să pierdem ceva profund, ceva ce ne face să fim nu doar oameni digitali, ci pur şi simplu oameni.

Informaţia şi legăturile care ne unesc

Cum ar fi dacă am avea internetul conectat direct la creier? Acesta, sau ceva asemănător, este viitorul spre care ne îndreptăm. Hiperconectivitatea telefoanelor, maşinilor, ceasurilor şi ochelarilor este doar începutul. Internetul Tuturor Lucrurilor a devenit Internetul Tuturor, Internetul Nostru.

Deşi, pe parcursul cărţii, mi-am exprimat rezerva în legătură cu acest progres, totuşi avem destule motive să fim optimişti. Cantitatea imensă de date care face posibilă cunoaşterea hiperconectată are potenţialul să ajute la vindecarea bolilor, să contribuie la găsirea unor soluţii constructive pentru schimbările climatice şi să ne spună mai multe despre propriile preferinţe, prejudecăţi şi înclinaţii decât am fi crezut vreodată că este posibil. Aştept cu nerăbdare aceste evoluţii şi sper că şi dumneavoastră le aşteptaţi cu aceeaşi nerăbdare. Ideea centrală a cărţii de faţă este aceea că trebuie totuşi să privim viitorul cu ochii larg deschişi, mai ales în contextul în care relaţia noastră cu internetul devine din ce în ce mai intimă. Intimitatea aduce confort, dar, în acelaşi timp, ne face vulnerabili.

Unele dintre aceste vulnerabilităţi vin în prelungirea celor pe care le avem deja. Internetul Nostru va fi alcătuit

din corpuri omeneşti care comunică unele cu celelalte şi cu internetul, printr-o varietate de dispozitive interne sau externe. Canalele de date ne vor urmări pretutindeni, asemenea unor mici scântei; puncte mişcătoare, dar care nu sunt alcătuite din lumină, ci din cifra 1 şi cifra O (sistemul binar). Aceste canale de date sunt deja aici. Îmi amintesc de remarca lui Aleksandr Soljeniţîn, din romanul său scris în 1968, *Pavilionul canceroşilor*:

„De-a lungul vieţii, fiecare om completează o serie de chestionare în care trebuie să răspundă la o seamă de întrebări… Sunt, aşadar, sute de firişoare care radiază dinspre fiecare om, ajungând în total la milioane de fire. Dacă aceste fire ar deveni dintr-odată vizibile, cerul ar arăta ca o pânză de păianjen, iar dacă s-ar transforma în gume elastice, atunci autobuzele, tramvaiele şi nici chiar oamenii nu s-ar mai putea deplasa, iar vântul nu ar mai putea să împrăştie ziarele rupte sau frunzele uscate pe străzile oraşului. Ele nu sunt vizibile, nu sunt materiale, însă fiecare om este în permanenţă conştient de existenţa lor… Fiecare om, fiind în permanenţă conştient de propriile fire invizibile, dezvoltă un respect natural pentru oamenii care manipulează firele”.5

Firele sunt informaţiile care ne leagă unii de alţii şi care leagă societatea de noi. Marile date şi hiperconectivitatea cunoaşterii fac ca aceste conexiuni să fie mai strălucitoare, mai numeroase, mai puternice şi mult mai uşor de adunat. De aceea, ar trebui să crească şi respectul nostru – dacă acesta este cuvântul potrivit – pentru cei care au sau îşi doresc să aibă controlul asupra acestor fire. Să sperăm că motivaţiile lor sunt curate, sau cel puţin neutre, în timp ce noi ne păstrăm totuşi vigilenţa. Aşa cum remarca Bertrand Russell, într-un context oarecum diferit, evoluţia tehnologiei nu pare să aducă niciodată – cel puţin prin ea însăşi – o schimbare în înclinaţia oamenilor spre lăcomie şi putere. Aceasta este o lecţie de care sper să ţinem seama – chiar şi atunci când aşteptăm cu nerăbdare beneficiile pe care ni le va aduce

Internetul Nostru.

Mulţi dintre noi împărtăşim aceleaşi îngrijorări. După lansarea iniţială a Google Glass, reacţia nu a fost aşa de încurajatoare pe cât se spera. Deşi mulţi s-au arătat încântaţi de această tehnologie, se pare totuşi că la fel de mulţi şi-au exprimat îngrijorarea faţă de o potenţială încălcare a intimităţii, iar alţii faţă de o posibilă distragere a atenţiei conducătorilor auto. Aceste obiecţii practice erau serioase. Dar nu pot să nu mă întreb dacă îngrijorările nu au mers chiar mai departe. Înainte de lansare, Sergey Brin, cofondatorul Google, a făcut următoarea afirmaţie: „Am creat Project Glass nutrind convingerea că, prin aducerea tehnologiei mai aproape de noi, putem să nu ne mai împiedicăm de ea". 6 Brin dorea să sublinieze faptul că Glass ne permite să facem fotografii fără să mai căutăm prin geantă aparatul de fotografiat. Însă, fără să vrea, el a pus degetul pe rană, exprimând o temere fundamentală legată de Internetul Nostru. Nu ne mai împiedicăm de tehnologie, aducând tehnologia mai aproape de noi – în cazul Google Glass, ajungând să *vedem* la modul propriu prin intermediul tehnologiei. Ştim că tehnologia poate oricând să ne modifice perspectiva. Însă acest efect de modificare a perspectivei va spori constant pe măsură ce migrează tot mai mult spre interior.

Trebuie să avem grijă să nu confundăm Internetul Nostru cu Internetul Tuturor Lucrurilor. Lumea digitală este o construcţie şi, aşa cum am precizat deja, construcţiile simt destul de reale. Însă nu ne dorim ca ele să ne împiedice să vedem lumea care nu este construită, lumea care există dincolo de identităţile noastre digitale. Iar Internetul Nostru nu doar că va afecta felul cum vedem lumea în care trăim, ci va afecta şi forma noastră de viaţă. Unul dintre aspecte are legătură cu autonomia. Hiperconectivitatea cunoaşterii ne poate ajuta să devenim mai autonomi din punct de vedere cognitiv şi să sporim ceea ce eu am numit egalitatea epistemică. Pe de altă parte, poate fi un obstacol în calea autonomiei cognitive,

făcând ca modalităţile noastre de accesare a informaţiei să fie mai vulnerabile faţă de manipulările şi dorinţele altora. Şi, de asemenea, poate conduce la supraestimarea importanţei cunoaşterii receptive – cunoaşterea ca simplă descărcare a informaţiilor.

Oamenii sunt creatori de instrumente, iar tehnologiile informaţiei sunt cele mai măreţe instrumente pe care le avem în momentul actual. Înclinaţia noastră naturală pentru crearea instrumentelor ne modelează felul cum înţelegem lumea şi rolul nostru în această lume. Ne încurajează să vedem mediul natural ca fiind ceva asupra căruia operăm, ceva ce folosim pentru a ne atinge scopurile, ca pe o extensie a instrumentelor pe care le creăm pentru a interacţiona cu el. Dar ce se întâmplă când ne extindem instrumentele până în punctul în care ele devin parte integrantă din viaţa noastră, atunci când noi devenim înseşi instrumentele? Aceasta este cea mai importantă întrebare legată de viitorul care se prefigurează. Iar un potenţial pericol ar fi acela că vom înceta să ne mai vedem propria persoană ca un scop în sine şi vom începe să ne considerăm nişte simple dispozitive care pot fi folosite, nişte simple instrumente ce pot fi exploatate.

Totuşi, nimic din toate acestea nu este inevitabil. Şi cum ar putea fi – de vreme ce schimbările din forma noastră de viaţă, pe care le determină modalităţile digitale de cunoaştere, sunt în curs de desfăşurare. Nu trebuie să ne temem de tehnologia informaţiei în sine sau de internetul care se extinde sub forma Internetului Nostru, ci trebuie să avem grijă şi de modul cum *folosim* tehnologia. Ştim din ce în ce mai mult. Însă trebuie să ne străduim să şi înţelegem mai mult şi să devenim mai responsabili.

Mulţumiri

De-a lungul anilor, am avut şansa să discut despre aceste subiecte cu mulţi oameni inteligenţi, între care îi amintesc pe: Robert Barnard, Don Baxter, Paul Bloomfield,

Sandy Goldberg, Patrick Greenough, Hanna Gunn, Julian Jackson, Casey Rebecca Johnson, Brendan Kane, Junyeol Kim, Nathan Kellen, Tom Lynch, Helen Nissenbaum, Nikolaj Jang Lee Pedersen, Duncan Pritchard, Baron Reed, David Ripley, Paul Roberts, Marcus Rossberg, Evan Selinger, Nate Sheff, Tom Scheinfeldt şi Daniel Silvermint. Adresez mulţumiri speciale cercetătorilor de la Block Island Cognitive Research Institute, care au auzit (de nenumărate ori) versiunile anterioare ale ideilor prezentate în această carte: Paul Allopenna, Terry Berthelot, James Dixon, Inge-Marie Eigsti, Lisa Holle, Jim Magnuson şi Emily Myers.

Nate Sheff şi David Pruitt mi-au fost de mare ajutor în cercetarea diferitelor materiale în fazele iniţiale ale acestui proiect. Primele schiţe ale manuscrisului au beneficiat de comentarii din partea lui Phil Marino, Kent Stephens, Tom Stone şi a Patriciei Lynch. O schiţă ulterioară a manuscrisului a beneficiat de comentarii extrem de pertinente din partea lui Terry Berthelot. Fragmente din această carte au fost prezentate în cadrul discursurilor ţinute la University of Connecticut Humanities Institute, University of Edinburgh, University of St. Andrews, Northwestern University's Kaplan Humanities Institute, University of Cincinanţi's Taft Center, Syracuse University, Ohio State University, American Philosophical Association, Yonsei University, TEDx, Chautauqua Institution şi SXSW. O parte din capitolele 4 şi 6 au la bază idei pe care le-am prezentat mai întâi în „A Vote for Reason", „Privacy and the Concept of the Self" şi „Privacy and the Pool of Information", pe blogul „The Stone" din *New York Times*, precum şi în „The Philosophy of Privacy: Why Surveillance Reduces us to Objects", din 7 mai 2015, din *The*

Guardian. Ideile din capitolul I s-au inspirat din articolul „Neuro Media, Knowledge and Understanding", publicat în *Philosophical Issues*: *A Supplement to NOUS*, vol. 24 (2014).

Le datorez mulţumiri speciale agentului meu Peter Matson şi editorului meu Phil Marino, care au crezut amândoi în acest proiect; editorului Allegra Huston, care a venit cu lămuriri; surorilor mele Patty, Bridget şi René, care m-au învăţat multe lucruri, şi lui Terry şi Kathleen, care nu doar că înţeleg, dar care mă ajută şi pe mine să fac acelaşi lucru.

Note

Prefaţă

1 Bertrand Russell, „The Expanding Mental Universe”, *The Saturday Evening PosU* 322/3 (1959).

Capitolul 1

1 Până în prezent, cercetările legate de interfaţa creier – computer s-au axat pe găsirea unei modalităţi de transferare a informaţiei dinspre creier către computer, pentru a determina un efect extern – cum ar fi controlarea unui braţ robotic sau deplasarea unui cursor sau a unui obiect, de pildă un scaun cu rotile. Cercetările actuale se orientează către crearea unor materiale protetice sau conceperea unor terapii prin stimularea directă a creierului, deşi există şi cercetări în domeniul jocurilor pe calculator. O problemă majoră cu care se confruntă aceste cercetări este aceea că semnalele venite dinspre creier – înregistrate non-invaziv, cu ajutorul unor electrozi ataşaţi de scalp – sunt destul de zgomotoase. Este greu să se filtreze informaţia dorită (un cercetător a comparat această acţiune cu ascultarea unei conversaţii pe un stadion de fotbal). Totuşi, s-au făcut unele progrese; în septembrie 2014, o echipă internaţională de cercetători a izbutit prima comunicare verbală de la creier la creier, folosind interfeţele creier – computer. Cercetătorii au afirmat că au reuşit să transmită gânduri-cuvinte (în acest caz „Ciao!” şi „Hola!”) către creierul altor oameni prin internet, fără să tasteze cuvintele respective, ci doar gândindu-se la ele. Carles Grâu et al., „Conscious Brain-to-Brain Communication in Humans Using Non-Invasive Technologies”, *PLOS ONE*, 9/8 (2014). el05225.

2 Pentru mai multe exemple şi consideraţii privind cât de aproape suntem de ceea ce numesc eu neuromedia, vezi: David Rose, *Enchanted Objects*: *Design*, *Human Desire and the Internet of Things* (Simon and Schuster, 2014).

3 Dan Farber, „What Google Glass Aspires to Be”,http://www.cnet.com/news/whatgoogle-glass-aspires-to-be/, accesat la data de 5/2/2014, Steven Levy*, in the Plex*: *How Google Thinks*, *Works and Shapes Our Lives* (New York, Simon and Schuster, 2011).

4 Brian Merchant, „With a Trillion Senzors, the Internet of Things Would Be the «Biggest Business in the History of Electronics»” (2015: Motherboard, 29 octombrie 2013), p. 11, 356.

5 Jeremy Rifkin, „The Zero Marginal Cost Society”, /. *Rifkin*, *The Zero Marginal Cost Society* (2014).

6 Victor Mayer-Schoneberger şi Kenneth Cukier, *Big Data*: *A Revolution That Will Transform How We Live*, *Work and Think* (Boston Houghton Mifflin, 2013), p. 9.

7 Luciano Floridi, *The Fourth Revolution*: *How the Infosphere Is Reshaping Human Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

8 Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say*? (New York, Scribner and Sons, 1969).

9 Ludwig Wittgenstein, *Philosphical Investigationsy* trad. G.E.M. Anscombe (ediţia a 3-a, New York, Prentice Hall, 1973).

10 D. Weinberger, *Too Big to Know*: *Rethinking Knowledge Now That the Facts Arent the Facts*, *Experts Are Everywhere*, *and the Smartest Person in the Room Is the Room* (Basic Books, 2011), N. Bilton, *I Live in the Future & Heres How It Works*: *Why Your World*, *Work*, *and Brain Are Being Creatively Disrupted* (Crown Publishing Group, 2010), Rifkin, „The Zero Marginal Cost Society”, Christian Rudder, *Dataclysm* (New York, Crowne, 2014).

11 William James, *Pragmatism and Other Writings* (Penguin, 2000).

12 Leon Wieseltier, „Among the Disrupted”, *The New York Times Sunday Book Review*, (2015).

13 N. Carr, *The Shallows*: *How the Internet Is Changing the Way We Think, Read and Remember* (Atlantic Books Limited, 2010), P. Roberts, *The Impulse Society*: *America in the Age of Instant Gratification* (Bloomsbury, USA, 2014), Cass R. Sunstein, *Republic*. *Com 2. O* (Princeton University Press, 2009).

14 Claude Elwood Shannon, „A Mathematical Theory of Communication”, *ACM SIG-MOBILE Mobile Computing and Communications Review*, 5/1 (2001), 3 – 55.

15 Stephen Grimm, „Is Understanding a Species of Knowledge?”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 57 (2006), 515 – 535; Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003).

16 Nick Bostrom, „Are We Living in a Computer Simulation?”, *The Philosophical Quarterly*, 53/211 (2003), 243 – 255.

Capitolul 2

1 Aşa cum nota filosoful Hillary Komblith, potrivit acestei idei, este posibil să nu avem nevoie să apelăm la receptivitate pentru explicarea comportamentului cognitiv al *anumitor* organisme. Dacă vreau să explic doar de ce o pasăre – să zicem, nagâţul – îşi părăseşte cuibul şi îi dă roată, nu trebuie decât să apelez la „convingerea” păsării că se află un prădător prin împrejurimi. Este irelevant dacă se află într-adevăr un prădător prin împrejurimi. Însă, când trebuie explicate trăsăturile unei *specii*, lucrurile se complică, tocmai fiindcă ne interesează capacitatea de *adaptare* a speciei respective. Vezi Hillary Komblith, *Knowledge and Its Place în Nature* (Oxford University Press, 2002).

2 Spun că în majoritatea cazurilor, dar este posibil, chiar plauzibil, ca doar în unele cazuri capacităţile noastre cognitive să fie, de fapt, produse secundare. În cazul anumitor aptitudini, cum ar fi, de pildă, gândirea

abstractă, ele sunt produsele secundare ale presiunilor selective îndreptate într-o direcţie complet diferită.

3 Credibilitatea în acest sens va fi o noţiune statistică. Un mecanism va fi mai credibil cu cât procentajul acurateţii este mai mare într-o anumită perioadă de timp. Probabil că procentajul va varia şi va depinde de mediul înconjurător. În unele cazuri, un organism va funcţiona perfect între anumite limite, prin folosirea unui mecanism informaţional suficient de performant. În alte cazuri, un grad mai mare de performanţă va fi impus de anumite condiţii ale mediului înconjurător. Astfel, spre exemplu, văzul unei anumite păsări trebuie să fie foarte bun la detectarea obiectelor în mişcare, pentru ca pasărea să reuşească să prindă prada. În schimb, aptitudinea aceleiaşi păsări de a detecta obiecte-perechi statice ar putea să nu depăşească media.

4 D. Kahneman, *Thinking*, *Fast and Slow* (Farrar, Straus and Giroux, 2011), p. 105.

5 Ibid., p. 86.

6 Christopher F. Chabris şi Daniel Simons, *The Invisible Gorilla: And Other Ways Our Intuitions Deceive Us* (Broadway Books, 2011).

7 Cass R. Sunstein, *Infotopia*: *How Many Minds Produce Knowledge* (Oxford University Press, 2006), Sunstein, *Republic*. *Com 2.O*.

8 John Locke, „1690/1975. An Essay Concerning Human Understanding, Ed. P. Nidditch” (Oxford: Oxford University Press), p. 58.

9 Immanuel Kant, „An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784)”, *Perpetual Peace and Other Essays*, trad. *Ted Humphrey*, *Indianapolis*: *Hackett* (1992).

10 René Descartes, „Meditations on First Philosophy with Selections from the Obiections and Replies (J. Cottingham, Trans.)”, (Cambridge: Cambridge University Press. (Lucrarea originală publicată în 1641), 1986.

11 Descrierea mea este influenţată de descrierea pe care o face Edward Craig pentru „starea epistemică a

naturii" în *Knowledge and the State of Nature*, p. 11 – 13.

12 Cu alte cuvinte: convingerea raţională contează fiindcă încrederea epistemică contează. Cu toate acestea, convingerea raţională are valoare în sine. La urma urmelor, se poate spune că o convingere raţională este bună în sine, la fel cum o acţiune responsabilă din punct de vedere moral este bună în mod intrinsec. Acest lucru pare firesc dacă ne gândim la convingerea raţională ca având la bază virtuţi intelectuale.

13 Vezi Michael P. Lynch*, în Praise of Reason* (MIT Press, 2012).

Capitolul 3

1 Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*. *Volume One: The Spell of Plato* (ediţia din 1995; London: Routledge, 1945), p. 187.

2 Pentru o versiune utilă a acestei definiţii şi pentru discuţii pe temele prezentate în acest capitol, vezi David Coady, *What to Believe Now*: *Applying Epistemology to Contemporary Issues* (John Wiley & Sons, 2012).

3 Pentru exemple pertinente, vezi Robert D. Putnam, „Bowling Alone: Americas Declining Social Capital", *Journal of Democracy*, 6/1 (1995), p. 65 – 78. Sherry Turkle, *Alone Together*: *Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (Basic Books, 2012).

4 Potrivit unor cercetători, comunităţile online pot într-adevăr să creeze capital social, în anumite condiţii. Vezi, de pildă: (Sajuria, 2014 427)

5 Pentru discuţii, vezi: Pew Research Center, „Political Polarization and Media Habits", (2014). Shanto Iyengar şi Kyu S. Hahn, „Red Media, Blue Media: Evidence of Ideological Selectivity în Media Use", *Journal of Communication*, 59/1 (2009), 19 – 39.

6 Sunstein, *Republic*. *Com 2*. *O*, p. 69.

7 Ibid.

8 Sărită Yardi şi Danah Boyd, „Dynamic Debates: An Analysis of Group Polarization over Time on Twitter", *Bulletin of Science*, *Technology* & *Society*; 30/5 (2010),

316 – 327.

9 Mark Hemingway, „Lies, Damn Lies and Fact-Checking: The Liberal Mediaş Latest Attempts to Control the Discourse”, *Weekly Standard*, 19 decembrie 2011.

10 „Do Creationists Reject Science?”, Peter Galling, 4 februarie 2008: http://www.answersingenesis.org/articles/2008/02/04/do-creaţionists-reject-science.

11 De obicei, filosofii folosesc vechi argumente sceptice pentru a pune sub semnul întrebării posibilitatea cunoaşterii. Însă eu nu cred că reuşesc. Ceea ce pun ei sub semnul întrebării este posibilitatea apărării şi articulării cunoaşterii noastre în faţa celor care văd lucrurile diferit. Ei pun sub semnul întrebării raţionalitatea. Vezi: Crispin Wright, „Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon”, *Mind*, (1991), p. 87 – 116; Duncan Pritchard, *Epistemic Luck* (29: Clarendon Press, 2005); p. 191 – 220; Ernest Sosa, „How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes”, *Philosophical Studies*, 85/2 – 3 (1997), p. 229 – 249.

12 David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (OUP Oxford, 1975), 272 – 273.

13 Hazlett, „The Social Value of Intellectual Independence”.

14 John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993).

15 Vezi şi Eric L Uhimann et al., „The Motivated Use of Moral Principles”, *Judgment and Decision Making* 4/6 (2009); Jesse Graham et al., „Mapping the Moral Domain”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 101/2 (2011), p. 366.

16 Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*: *Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (New York: Pantheon Books, 2012). Cartea fascinantă şi plină de profunzime a lui Haidt tratează mult mai multe aspecte decât cele prezentate aici; scopul ei principal este să

identifice cauzele conflictelor politice actuale.

17 Jonathan Haidt, „The Emotional Dog and Its Raţional Tail: A Social Intuiţionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*; 108/4 (2001), p. 814.

18 Nu vreau să sugerez, la fel cum nu sugerează nici Haidt, că asemenea sentimente nu pot fi apărate; acesta este un subiect diferit.

19 Vezi Kahneman, *Thinking*, *Fast and Slow*, precum şi Owen Flanagan şi Robert Anthony Williams, „What Does the Modularity of Morals Have to Do with Ethics? Four Moral Sprouts Plus or Minus a Few", *Topics în Cognitive Science*, 2/3 (2010), p. 430 – 453. Despre următorul aspect privind schimbările, vezi Joseph M. Paxton, Leo Ungar şi Joshua D.

Greene, „Reflection and Reasoning în Moral Judgment", *Cognitive Science*, 36/1 (2012), p. 163 – 177.

20 Jonathan Haidt, „Reasons Matter (When Intuitions Don't Obiect)", *The New York Times*, 7 octombrie 2012.

21 Pentru o prezentare generală, vezi: http://www.apa.org/about/policy/parenting. aspx.

22 Adam Liptak, „În Bat de over Gay Marriage, Timing May Be Key", *The New York Times*, 26 octombrie 2009.

23 Paul Bloom, „The War on Reason", *The Atlantic Journal* (2014); Paul Bloom, „How Do Morals Change?", *Nature*, 464/7288 (2010), p. 490.

24 Hugo Mercier şi Dan Sperber, „Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory", *Behavioral and Brain Sciences*, 34/02 (2011), p. 57 – 74.

25 Haidt, *The Righteous Mind*: *Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, p. 85.

26 Aşa cum îmi aminteşte Nathan Kellen, chiar şi aici este dificil, aşa cum o demonstrează dezbaterile cu privire la ipoteza continuului (sau ideea potrivit căreia nu există o serie de numere reale a căror mărime sau cardinalitate să fie intermediară între numerele cardinale şi cele naturale).

27 Ibid., p. 310.

Capitolul 4

1 „The «truth» deleted from internet în China”, The Daily Telegraph, 13 iulie 2002.

2 Jason Stanley, *How Propoganda Works* (Princeton University Press, 2015).

3 https://answersingenesis.org/dinosaurs/when-did-dinosaurs-live/what-really-happenedto-the-dinosaurs/. Acest rezultat alarmant a fost observat de o serie de bloggeri pe teme ştiinţifice.

4 Floridi, *The Fourth Revolution*: *How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, p. 50.

5 Ibid., p. 43.

6 Pentru explicaţii excelente privind construcţia socială, vezi: Sally Haslanger, „Ontology and Social Construction”, (1995), Sally Haslanger şi Sally Anne Haslanger, *Resisting Reality*: *Social Construction and Social Critique* (Oxford University Press, 2012). Aici mă ocup atât de crearea obiectelor intenţionale, cât şi a celor non-intenţionale.

7 Owen J. Flanagan, *Dreaming Souls*: *Sleep*, *Dreams*, *and the Evolution of the Conscious Mind* (Oxford University Press, 2000), p. 134.

8 Robert Nozick, *Anarchy*, *State*, *and Utopia* (5038: Basic Books, 1974).

9 Merită subliniat faptul că această teorie nu intenţionează să demonstreze, în mod absurd, că dorim ca toate convingerile noastre să fie adevărate. Credem multe afirmaţii pe care nu le dorim să fie adevărate. Între acestea se numără convingeri legate de viitorul încălzirii globale sau de răspândirea continuă a SIDA în Africa. Însă faptul că nu dorim ca aceste afirmaţii să fie adevărate este în deplină concordanţă cu faptul că vrem să credem ceea ce este adevărat şi numai ceea ce este adevărat, oricare ar fi acel lucru. Vezi Michael Lynch, *True to Life*: *Why Truth Matters* (Cambridge, Mass.: Mit Press, 2004).

10 Cu cât oamenii sunt mai tineri, cu atât se pare că îşi doresc să încerce, pentru o perioadă mai îndelungată, o

viaţă super – SIM –, iar după o anumită vârstă, probabil că această tendinţă se inversează (adică, oamenii mai în vârstă vor fi şi ei dispuşi să încerce o viaţă SIM).

11 John şi Fingal DAgata, Jim, *The Lifespan of a Fact* (New York: W.W. Norton, 2012), p. 107.

12 Nick Fielding şi Ian Cobain, „Revealed: US Spy Operation That Manipulates Social Media", *The Guardian*, 17 martie 2011.

13 Ian Urbina, „I Flirt and Tweet. Follow Me at Socialbot", *The New York Times*, 10 august 2013.

14 Craig Silverman (ed.), *Verification Handbook*: *An Ultimate Guideline to Digital Age Sourcing for Emergency Coverage* (Olanda: European Journalism Centre, 2014).

15 Weinberger, *Too Big to Know*: *Rethinking Knowledge Now That the Facts Aren't the Facts, Experts Are Everywhere, and the Smartest Person in the Room Is the Room*, p. 112.

16 Peter Achinstein, *the nature of Explanation* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 69.

17 Ron Suskind, „Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush", *The New York Times*, 17 octombrie 2004.

Capitolul 5

1 Dana Priest şi William M. Arkin, „A Hidden World, Growing Beyond Control", *The Washington Post*, 19 iulie 2010, p. 75.

2 Rifkin, „The Zero Marginal Cost Society", p. 75 – 77.

3 J. Scalia, „Maryland Vs. Alonzo King, Jr.", în Supreme Court of the United States (ed.), 569 (2013), p. 1-18.

4 Pentru câteva dintre aceste aspecte complexe, vezi Helen Nissenbaum, *Privacy în Context*: *Technology Policy and the Integrity of Social Life* (Stanford University Press, 2009).

5 Julie Tate şi Ashkan Soltani Barton Gellman, „În Nsa-Intercepted Data, Those Not Targeted Far Outweigh

Those Who Are", *The Washington* Post, 5 iulie 2014.

6 http://www.bloomberg.com/news/2013 – 08 – 23/nsa-analysts-intentionally-abusedspying-powers-multiple-times.html.

7 http://www.nytimes.com/interactive/2013/08/22/us/22 nsa-opinion-document.html; (nota de subsol 14 la pag. 16)

8 http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/docs/2013 – 12 – 12 rgfinalreport.pdf

9 în 2015, raportul oficial prezentat de directorul Serviciului Naţional de Informaţii încă mai permitea colectarea accidentală a informaţiilor, într-o măsură suficient de mare, deşi oarecum limitată. Vezi: http://icontherecord.tumblr.com/ppd-28/2015/overview. (Accesat la 25 august 2015).

10 Edward J. Bloustein, „Privacy as an Aspect of Human Dignity: An Answer to Dean Prosser", *NYUL Rev.*, 39 (1964), p. 962 – 974.

11 Ibid., p.973.

12 Peter Frederick Strawson, „Freedom and Resentment" (Oxford University Press, 1962).

13 Sue Halpern, „The Creepy New Wave of the Internet", *The New York Review of Books*.

14 Un exemplu este introducerea unui sfat contrar. Pentru unele dintre complicaţiile pe care le poate genera o astfel de propunere, vezi: http://fas.org/sgp/crs/intel/R43260.pdf.

Capitolul 6

1 Friedrich Nietzsche, „On Truth and Lie în an Extra-Moral Sense", *The Portable Nietzsche*, 42 (1954), p. 46 – 47.

2 Weinberger, *Too Big to Know*: *Rethinking Knowledge Now That the Facts Arent the Facts, Experts Are Everywhere, and the Smartest Person in the Room Is the Room*, p. 45.

3 Guido Caldarelli şi Michele Catanzaro, *Networks*: *A*

Very Short Introduction (335: Oxford University Press, 2012), ibid.

4 Andy Clark şi David Chalmers, „The Extended Mind" (1998), *analiză*, p. 7 – 19.

5 Sanford C. Goldberg, *Relying on Others*: *An Essay* în *Epistemology* (Oxford University Press, 2010).

6 Margaret Gilbert, *On Social Facts* (Princeton University Press, 1992), Margaret Gilbert, *Sociality and Responsability*: *New Essays* în *Plural Subiect Theory* (Rowman & Littlefield Publishers, 2000).

7 S-ar putea crede că una dintre modalităţile de a înţelege teoria lui Gilbert – şi anume aceea că grupurile pot avea *convingeri* care sunt complet independente de convingerile individuale ale membrilor lor – merge puţin prea departe, ca în cazul afirmaţiei fostului candidat la preşedinţia SUA, Mitt Romney, potrivit căruia „şi corporaţiile sunt formate din oameni". Nu este complet adevărat. Poate că tot ceea ce demonstrează aceste exemple este faptul că indivizii, în măsura în care sunt membrii unui grup, pot avea convingeri implicite sau tacite pe care niciun alt membru al grupului nu le împărtăşeşte ca individ. De fapt, exemplul intervievatorului pleacă de la premisa că respectiva convingere tacită este ea însăşi un produs al convingerilor indivizilor. Dacă este aşa, atunci putem spune că ceea ce numim convingerea implicită a grupului este un produs al convingerilor indivizilor.

8 James Surowiecki, *înţelepciunea mulţimilor* (Editura Publica, 2016).

9 David Leonhardt, „When the Crowd Isn't Wise", *The New York Times*, 7 iulie 2012.

10 Oct. 23: *The Virtues and Vices of Election Prediction Markets*, New York Times, 24 octombrie 2012.

11 Pentru înţelegerea acestor aspecte mi-au fost de mare ajutor discuţiile cu Sandy Goldberg şi Nate Sheff.

12 Weinberger, *Too Big to Know*: *Rethinking Knowledge Now That the Facts Arent the Factsy Experts Are Everywhere, and the Smartest Person in the Room Is*

the Room, p. 21.

13 „Meditations on First Philosophy with Selections from the Obiections and Replies (J. Cottingham, Trans.)".

14 Weinberger, *Too Big to Know*: *Rethinking Knowledge Now That the Facts Arent the Factăv Experts Are Everywhere, and the Smartest Person in the Room Is the Room*, p. 23.

15 Ernest Sosa, *A Virtue Epistemology*: *Apt Belief and Reflective Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

16 Pritchard, *Epistemic Luck*.

1 Lawrence M. Singer, „Who Says We Know: On the New Politics of Knowledge", *The Third Culture*, http://edge.org/3 rdeulture/sânger07/sânger07 index.html, 2007.

2 Daren C. Brabham, *Crowdsourcing* (MIT Press, 2013), XIX.

3 Lars Bo Jeppesen şi Karim R. Lakhani, „Marginality and Problem-Solving Efectiveness în Broadcast Search", *Organization Science*, 21/5 (2010), p. 1016 – 1033.

4 Brabham, *Crowdsourcing*, p. 21.

5 Rifkin, „The Zero Marginal Cost Society", p.18.

6 Ibid., p. 19. Vezi şi p. 179 – 180.

7 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice*: *Power and the Ethics of Knowing* (Oxford University Press, Oxford, 2007).

8 Frank LaRue, raportor special în promovarea şi protejarea dreptului la libera exprimare; raport prezentat la Consiliul pentru Drepturile Omului de la Adunarea Organizaţiei Naţiunilor Unite, 16 mai 2011. Disponibil pe: http://www2.ohehr.org/english/ bodies/hrcouncil/docs/17 session/A. HRC. 17.27 en.pdf. Accesat la 28 august 2015.

9 Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society*, p. 204.

10 Mai exact, ceea ce ea numeşte „nedreptate epistemică «testimonială»" Vezi Fricker, *Epistemic Injustice*, capitolul 2.

11 Anonim, „People Vs. Hall", *California Supreme*

Court (4: California Supreme Court, 1854), 399.

12 Lewis R. Gordon, „Shifting the Geography of Reason în an Age of Disciplinary Decadence”, *Transmodernity*: *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1/2 (2011), Lewis Ricardo Gordon, *Disciplinary Decadence*: *Living Thought în Trying Times* (Paradigm Pub, 2006).

13 Anonim, „Higher Education: Not What It Used to Be”, *The Economist* (2012).

14 Vincent Palacios Michael Mitchell şi Michael Leachman, „States Are Still Funding Higher Education at Pre-Recession Levels”, (Center on Budget and Policy Priorities, 2014).

15 Carol Cadwalladr, „Do Online Courses Spell the End for the Traditional University?”, *The Guardian*, 10 noiembrie 2012.

16 Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society*, p. 109.

17 Jack H. Schuster şi Martin J. Finkelstein, *The* American *Faculty*: *The Restructuring of Academic Work and Careers* (JHU Press, 2006).

1 Chris Anderson, „The End of Theory: The Data Déluge Makes the Scientific Method Obsolete”, *Wired*, /16.07 (2008).

2 Rudder, *Dataclysm*, p. 10 – 11.

3 Jeremy Ginsberg et al., „Detecting Influenza Epidemics Using Search Engine Query Data”, *Nature*, 457/7232 (02/19/tipar 2009), p. 1012 – 1014.

4 Cukier, *Big Data*: *A Revolution That Will Transform How We Live*, *Work and Think*, p. 55 – 56. Exemplele de mai sus sunt luate tot din această carte interesantă.

5 Thomas S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice* (Editura Humanitas, 2008).

6 Jérôme S. Bruner şi L.E.O. Postman, „On the Perception of Incongruity: A Paradigm”, *Journal of Personality*, 18/2 (1949), p. 206 – 223.

7 Rudder, *Dataclysm*, p. 196.

8 Maximilian Schich et al., „A Network Framework of

Cultural History", *Science*, 345/6196 (2014), p. 558 – 562.

9 în discuţie.

10 Acest exemplu ilustrează o experienţă cotidiană pentru noi toţi. Însă ilustrează şi ceea ce filosoful britanic Duncan Pritchard numeşte „noroc contextual". Duncan Pritchard, *Anti-Luck Epistemology*, *Synthèse*, 156 (2007). „Norocul contextual" pare uneori să submineze cunoaşterea. Dar nu este limpede dacă se întâmplă şi în acest caz. Vrem într-adevăr să spunem că, atunci când căutăm răspunsuri pe Google, nu dobândim cunoaştere? Nu cred asta.

11 S-ar putea protesta că, dacă siguranţa este o cerinţă esenţială pentru o adevărată convingere receptivă, atunci, de vreme ce a crede X din scenariu nu este sigur, convingerea respectivă nu este receptivă. Însă, aşa cum am precizat mai sus legat de cunoaştere, acest lucru pare complet anti-intuitiv. Dacă căutările pe internet – care sunt exemple paradigmatice pentru norocul contextual – nu reuşesc să ne ofere convingeri receptive, atunci noi, cei care căutăm pe internet, ştim cu mult mai puţin decât am crezut că ştim.

12 Stephen Grimm, *Understanding* (Routledge Companion to Epistemology), Stephen R. Grimm, „Is Understanding a Species of Knowledge?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 57/3 (2006), p. 515 – 535.

13 Aceasta este concepţia aristotelică asupra înţelegerii. Vezi John Greco, „Episteme: Knowledge and Understanding", în Kevin Tâmpe şi Craig A. Boyd (ed.), *Virtues and Their Vices* (Oxford: Oxford University Press, 2014), şi Grimm, „Is Understanding a

Species of Knowledge?" (Nu toată lumea percepe înţelegerea ca fiind ceva ce presupune cunoaştere. Vezi Linda Zagzebski, „Recovering Understanding", în M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth and Duty*: *Essays on Epistemic Justification, Responsability and Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

14 Astfel, înţelegerea nu trebuie să fie factuală, deşi, cu cât devine mai adâncă, cu atât se va apropia mai mult de factualitate. (Pentru alte detalii, vezi Catherine Elgin, „Is Understanding Factive?”, în A. Haddock, A. Miller şi D. Pritchard (eds.), *Epistemic Value* (Oxford: Oxford University Press, 2009), Linda Zagzebski, „Recovering Understanding”, în M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsability and Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

15 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Routledge, 2009), p. 26.

16 Stuart E. Dreyfus şi Hubert L. Dreyfus, „A Five-Stage Model of the Mental Activities Involved în Directed Skill Acquisition” (DTIC Document, 1980), p. 176. Hubert Dreyfus şi Stuart E. Dreyfus, *Mind over Machine* (Simon and Schuster, 2000).

17 Brenda Milner, „Les Troubles de La Mémoire Accompagnant Des Lésions Hippocampiques Bilatérales”, în P. Passouant (ed.), *Physiologie* de *l’hippocampe* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1962), p. 257 – 272.

18 J. Stanley şi J.W. Krakauer, „Motor Skill Depends on Knowledge of Facts”, *Front Hum Neurosciy* 7 (2013), p. 503.

19 Pentru o aprofundare a acestui subiect, vezi Jason Stanley, *Know How* (Oxford University Press, 2011).

20 Pentru discuţii legate de această interpretare, vezi: Linda Zagzebski, *On Epistemology* (Cengage Learning, 2008), p. 141 – 144.

21 Vezi Gorgias, X62 – 63.

22 Aşa cum comentează Linda Zagzebski, „nu putem înţelege o parte a unui anumit domeniu fără a avea capacitatea de a explica locul lui într-un cadru teoretic mult mai larg, iar acest lucru se face prin dobândirea unei aptitudini.”, Zagzebski, *On Epistemology*, p. 144.

23 Julie Scelfo, „Kindergarten Shop Class”, *The New York Times*, 30 martie 2011.

24 Margaret A. Boden, *The Creative Mind*: *Myths and Mechanisms* (Psychology Press, 2004).

25 Ibid., p. 2.

1 Rifkin, „The Zero Marginal Cost Society", p. 179.

2 Linda Zagzebski, „What Is Knowledge?" în J. Greco şi E. Sosa (ed.), *The Blackwell Guide to Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1999), p. 92 – 116, Zagzebski, „Recovering Understanding".

3 Philip Kitcher, *Abusing Science*: *The Case against Creaţionism* (Cambridge University Press, 1982). Totuşi, nu vreau să sugerez că Kitcher ar fi de acord cu concepţia mea despre înţelegere.

4 David Lazer et al., „The Parable of Google Fiu: Traps în Big Data Analysis", *Science*, 343/14 martie (2014), p 1203 – 1205.

5 Solzehnitsyn, p. 192.

6 Pete Pachal, „Google Glass Will Have Automatic Picture-Taking Mode", *Mashable*, 25 iulie 2012. Disponibil pe http://mashable.com/2012/07/25/google-glass-photo-mode/ ICN – nilldu Okq. Accesat la 4 septembrie 2015.

Bibliografie

Achinstein, Peter, *the nature of Explanation*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

Bilton, Nick, *I Live in the Future & Here's How It Works*: *Why Your World, Work, and Brain Are Being Creatively Disrupted*, New York: Crown, 2010.

Bloom, Paul, „How Do Morals Change?", *Nature* 464, nr. 7288 (2010): 490.

„The War on Reason", *The Atlantic*, martie 2014.

Bloustein, Edward J, „Privacy as an Aspect of Human Dignity: An Answer to Dean Prosser", *New York University Law Review* 39 (1964): 962.

Boden, Margaret A., *The Creative Mind*: *Myths and Mechanisms*, ediţia a 2-a, New York: Routledge, 2003.

Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, editat de Anthony Kerrigan, New York: Grove Press, 1962.

Bostrom, Nick, „Are We Living in a Computer

Simulation?”, *Philosophical Quarterly* 53, nr. 211 (2003): 243 – 255.

Brabham, Daren C, *Crowdsourcing*, Cambridge, MA: MIT Press, 2013.

Bruner, Jérôme S. şi L.E.O. Postman, „On the Perception of Incongruity: A Paradigm”. *Journal of Personality* 18, nr. 2 (1949): 206 – 223.

Caldarelli, Guido şi Michele Catanzaro, *Networks*: *A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Carr, Nicholas, *The Shallows*: *How the Internet Is Changing the Way We Think, Read and Remember*, New York: Atlantic, 2010.

Cavell, Stanley, *Must We Mean What We Say*? New York: Scribner and Sons, 1969.

Chabris, Christopher F. şi Daniel Simons, *The Invisible Gorilla: And Other Ways Our Intuitions Deceive Us*, New York: Broadway Books, 2011.

Clark, Andy şi David Chalmers, „The Extended Mind”, *Analysis* 58, nr. 1 (1998): 7 – 19.

Coady, David, *What to Believe Now*: *Applying Epistemology to Contemporary Issues*, New York: John Wiley and Sons, 2012.

Craig, Edward, *Knowledge and the State of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

D’Agata, John şi Jim Fingal, *The Lifespan of a* Fact, New York: W.W. Norton, 2012.

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy with Sele*ctions *from the Obiections and Replies*. 1641. Traducere de J. Cottingham. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986.

Dreyfus, Hubert L. şi Stuart E. Dreyfus, *Mind over Machine*, New York: Simon and Schuster, 2000.

Dreyfus, Stuart E. şi Hubert L. Dreyfus, „A five-stage model of the mental activities involved în directed skill acquisition”, DTIC Document, 1980.

Elgin, Catherine, „Is Understanding Factive?”, în

Epistemic Value, éditât de A. Haddock, A. Miller şi D. Pritchard, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Flanagan, Owen J., *Dreaming Souls*: *Sleep*, *Dreams*, *and the Evolution of the Conscious Mind*, New York: Oxford University Press, 2000.

şi Robert Anthony Williams, „What does the Modularity of Morals Have to Do with Ethics? Four Moral Sprouts Plus or Minus a Few", *Topics în Cognitive Science 2*, nr. 3 (2010): 430 – 453.

Floridi, Luciano, *The Fourth Revolution*: *How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Flicker, Miranda, *Epistemic Injustice*: *Power and the Ethics of* Knowing, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Gilbert, Margaret, *Joint Commitment*: *How We Make the Social World*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

Sociality and Responsability: *New Essays în Plural Subiect Theory*, Lanham, MD:

Rowman and Littlefield, 2000.

Ginsberg, Jeremy, Matthew Mohebbi, Rajan Patel, et al., „Detecting Influenza Epidemics Using Search Engine Query Data", *Nature* 457, nr. 7232 (2009): 1012 – 1014.

Goldberg, Sanford C., „The Division of Epistemic Labor", *Episteme* 8, nr. 1 (2011): 112 – 125.

Relying on Others: *An Essay în Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.

2010.

Goldman, Alvin, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

Knowledge in a *Social World*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

„What Is Justified Belief?" în *Justification and Knowledge*, editat de G. Pappas.

Dordrecht: Reidel, 1979.

Gordon, Lewis R., *Disciplinary Decadence*: *Living Thought* în *Trying Times*, Boulder, CO: Paradigm, 2006.

„Shifting the Geography of Reason în an Age of

Disciplinary Decadence", *Transmodernity*: *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1, nr. 2 (2011).

Graham, Jesse, Brian A. Nosek, Jonathan Haidt, Ravi Iyer, Spassena Koleva şi Peter H. Ditto, „Mapping the moral domain", *Journal of Personality and Social Psychology* 101, nr. 2 (2011): 366 – 385.

Grau, Carles, Romuald Ginhoux, Alejandro Riera, Thanh L-am Nguyen, Hubert Chauvat, Michael Berg, Julia L. Amengual, Álvaro Pascual-Leone şi Giulio Ruffini, „Conscious Brain-to-Brain Communication in Humans Using Non-Invasive Technologies", *PLOS ONE*, 9, nr. 8 (2014): el05225.

Greco, John, „Episteme: Knowledge and Understanding", în *Virtues and their Vices*, editat de Kevin Tâmpe şi Craig A. Boyd. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Grimm, Stephen R., „Is Understanding a Species of Knowledge?", *British Journal for the Philosophy of Science* 57, nr. 3 (2006): 515 – 535.

„Understanding", în *The Routledge Companion to Epistemology*, editat de Sven

Bernecker şi Duncan Pritchard, 84 – 94. Londra şi New York: Routledge.

Haidt, Jonathan, „The Emotional Dog and its Raţional Tail: A Social Intuiţionist Approach to Moral Judgment", *Psychological review*, 108, nr. 4 (2001): 814 – 834.

„Reasons Matter (When Intuitions Don't Obiect)", *New York Times*, 7 octombrie

2012.

The Righteous Mind: *Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New

York: Pantheon, 2012.

Haslanger, Sally, „Ontology and Social Construction", *Philosophical Topics* 23, nr. 2. (1995): 95 – 125.

Resisting Reality: *Social Construction and Social Critique*, Oxford: Oxford University

Press, 2012.

Hazlett, Allan, „The Social Value of Non-Deferenţial Belief”, în *Australasian Journal of Philosophy* (2015): DOI: 10.1080/00048402.2015.1049625.

Hemingway, Mark, „Lies, Damned Lies and Fact-Checking: The Liberal Media’s Latest Attempts to Control the Discourse”, *Weekly Standard*, 19 decembrie 2011.

Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 1777, editat de L.A. Selby-Bigge şi P. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975.

Iyengar, Shanto şi Kyu S. Hahn, „Red Media, Blue Media: Evidence of Ideological Selectivity în Media Use”, *Journal of Communication* 59, nr. 1 (2009): 19 – 39.

James, William, *Pragmatism and Other Writings*, 1909, New York: Washington Square Press, 1963.

Jeppesen, Lars Bo şi Karim R. Lakhani, „Marginality and Problem-Solving Efectiveness în Broadcast Search”, *Organization Science* 21, nr. 5 (2010): 1016 – 1633.

Kahneman, Daniel, *Thinking Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

Kant, Immanuel, „An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, 1784, în *Perpetual Peace and Other Essays*, traducere de Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1992.

Kitcher, Philip, *Abusing Science*: *The Case Against Creaţionism*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.

Komblith, Hillary, *Knowledge and its Place în Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Kvanvig, Jonathan, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

Lane, Julia, Victoria Stodden, Stefan Bender şi Helen Nissenbaum, eds. *Privacy*, *Big Data and the Public Good*: *Frameworks for Engagement*, Cambridge, UK: Cambridge

University Press, 2014.

Lazer, David, R. Kennedy, G. King şi A. Vespignani, „The Parable of Google Fiu: Traps în Big Data Analysis”, *Science* 343 (14 martie 2014): 1203 – 1205.

Levy, Steven*, in the Plex*: *How Google Thinks*, *Works and Shapes Our Lives*, New York: Simon and Schuster, 2011.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690. Editat de P. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975.

Lynch, Michael P.*, în Praise of Reason*: *Why Ra*tionality *Mattersfor Democracy*, Cambridge, MA: MIT Press, 2012.

True to Life: *Why Truth Matters*, Cambridge, MA: MIT Press, 2004.

Mayer-Schönberger, Viktor şi Kenneth Cukier, *Big Data*: *A Revolution That Will Transform How We Live*, *Work and Thinks* Boston: Houghton Mifflin, 2013.

Mercier, Hugo şi Dan Sperber, „Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory”, *Behavioral and Brain Sciences* 34, nr. 2 (2011): 57 – 74.

Milner, Brenda, „Les Troubles de la mémoire accompagnant des lésions hippocampiques bilatérales”, în *Physiologie de l’Hippocampe*, éditât de R Passouant, 257 – 272, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1962.

Nietzsche, Friedrich, „On Truth and Lie în an Extra-Moral Sense”, în *The Portable Nietzsche*, éditât şi tradus de Walter Kaufmann, 42 – 47, New York: Penguin, 1977.

Nissenbaum, Helen, *Privacy în Context*: *Technology*; *Policy and the Integrity of Social Life*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2009.

Nozick, Robert, *Anarchy State*, *and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

Paxton, Joseph M., Leo Ungar şi Joshua D. Greene, „Reflection and Reasoning în Moral Judgment”, *Cognitive Science* 36, nr. 1 (2012): 163 – 177.

People v. *Hall*, 4 California Supreme Court 399.1854.

Pew Research Center, „Political Polarization and Media Habits”, 2014. Disponibil la: http://www.journalism.org/2014/10/21/political-polarization-media-habits/.

Platon, *Plato*: *Complete Works*, éditât de John Cooper şi D.S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett, 1997.

Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, *The Spell of Plato*. 1945. London: Routledge and Kegan Paul, 1995.

Priest, Dana şi William Arkin. *Top Secret America*: *The rise of the New American Security State*. New York: Little, Brown, 2011.

Pritchard, Duncan, „Anti-Luck Epistemology”, *Synthèse* 158, nr. 3 (2007): 277 – 297.

Epistemic Luck, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Putnam, Robert D., „Bowling Alone: Americas Declining Social Capital”, *Journal of Democracy* 6, nr. 1 (1995): 65 – 78.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

Rifkin, Jeremy, *The Zero Marginal Cost Society*: *The Internet of Things*, *the Collaborative Commons*, *and the Eclipse of Capitalism*, New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Roberts, Paul, *The Impulse Society*: *America in the Age of Instant* Gratification, New York: Bloomsbury, 2014.

Rose, David, *Enchanted Objects*: *Design*, *Human Desire*, *and the Internet of Things*, New York: Simon and Schuster, 2014.

Rudder, Christian, *Dataclysm*, New York: Crown, 2014.

Russell, Bertrand, „The Expanding Mental Universe”, *Saturday Evening Post* 322, nr. 3 (1959).

Ryle, Gilbert, *The Concept of* Mind, Londra: Hutchinson, 1949.

Sajuria, Javier, J. van Heede-Hudson, D. Hudson,

Niheer Dasandi şi Y. Theocharis, „Tweeting Alone? An Analysis of Bridging and Bonding Social Capital în Online Networks”, *American Politics Research* 43, nr. 4 (2014): 1 – 31.

Scalia, Antonin, *Maryland v. Alonzo King, Jr.* 569 United States Supreme Court 1-18, 2013.

Schich, Maximilian, C. Song, Y. Ahn, A Mirsky, M. Martino, A. Barabaşi şi D. Helbing, „A Network Framework of Cultural History”, *Science* 345, nr. 6196 (2014): 558 – 562.

Schuster, Jack H. şi Martin J. Finkelstein, *The American Faculty: The Restructuring of Academic Work and Careers*, Baltimore: John’s Hopkins University Press, 2006.

Shannon, Claude Elwood, „A Mathematical Theory of Communication”, *ACM SIGMOBILE Mobile Computing and Communications Review* 5, nr. 1 (2001): 3 – 55.

Silverman, Craig, ed. *Verification Handbook*: *An Ultimate Guideline to Digital Age Sourcing for Emergency Coverage*, Netherlands: European Journalism Centre, 2014.

Solzehnitsyn, Aleksandr, *Cancer Ward*> 1968, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1991.

Sosa, Ernest, „How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes”, *Philosophical Studies* 85, nr. 2 – 3 (1997): 229 – 249.

Reflective Knowledge: *Apt Belief and Reflective Knowledge*, *Vol* 2, Oxford: Oxford

University Press, 2011.

A *Virtue Epistemology*: *Apt Belief and Reflective Knowledge*, *Vol*. 1, Oxford: Oxford

University Press, 2007.

Stanley, Jason, *How Propaganda Works* Princeton, Princeton University Press, 2015.

Know How, Oxford: Oxford University Press, 2011.

şi John W. Krakauer, „Motor Skill Depends on Knowledge of Facts”, *Frontiers în*

Human Neuroscience 7 (2013): 1-11.

Strawson, P.F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, New York şi Londra: Routledge, 1998.

Sunstein, Cass R., *Infotopia*: *How Many Minds Produce Knowledge*, New York: Oxford University Press, 2006.

Republic.com 2.O., Princeton: Princeton University Press, 2009.

Surowiecki, James, *The Wisdom of Crowds*, New York: Random House, 2005.

Turkle, Sherry, *Alone Together*: *Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York, Basic Books, 2012.

Uhimann, Eric L., David Pizarro, David Tannenbaum şi Peter Ditto, „The Motivated Use of Moral Principles", *Judgment and Decision Making* 4, nr. 6 (2009): 476 – 491.

Weinberger, D., *Too Big to Know*: *Rethinking Knowledge Now that the Facts Arent the Facts*, *Experts are Everywhere*, *and the Smartest Person in the Room is the Room*, New York: Basic Books, 2011.

Wieseltier, Leon, „Among the Disrupted", *New York Times Sunday Book Review*, 7 ianuarie 2015.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosphical Investigations*, traducere de G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Wright, Crispin, „Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon", *Mindy* 100, nr. 1 (1991): 87 – 116.

Yardi, Sarita şi Danah Boyd, „Dynamic Debates: An Analysis of Group Polarization over Time on Twitter". *Bulletin of Science, Technology and Society* 30, nr. 5 (2010): 316 – 327.

Zagzebski, Linda, *On Epistemologyy* Belmont, CA: Wadsworth, 2008.

„Recovering Understanding", în *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic*

Justification, Responsability and Virtue, editat de M. Steup, Oxford: Oxford University Press, 2001.

„What is Knowledge?” în *The Blackwell Guide to Epistemology*, editat de J. Greco
şi E. Sosa, 92 – 116, Oxford: Blackwell, 1999.